

دكتور عامر الزناتى عامر

المشكلات البلاغية فى الترجمات العبرية لمعانى القرآن

المشكلات البلاغية فى الترجمات العبـــريـــة لمعـــانـــى القـــرآن

(دراسة نقدية)

دكتور عامر الزناتي عامر

الطبعة الأولى

٢٠٠٧م.



ـن للدراســات والبحــوث الإنسانيــة والاجتماعيــة

ÊIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

بطاقة فهرسة

عامر ، عامر ، الزناتى

المشكلات البلاغية فى الترجمات العبرية لمعانى القرآن ؛ دراسة نقدية/ عامر الزناتى عامر- ط١ - الجيزة- عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ٢٠٠٧

٣٩٤ صفحة ؛ ١٧-٢٤ سم

تدمك ٩ ٢٢٠ ٣٢٢ ٩٧٧

١- القرآن ، بلاغة ٢٢٥

أ- المشكلات البلاغية فى الترجمات العبرية لمعانى القرآن

الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

٥ شارع ترعة المريوطية - الهرم - ج.م.ع تليفون وفاكس ٣٨٧١٦٩٣

Publisher:EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

5, Maryoutia St ., Elharam - A.R.E. Tel : 3871693

web site: WWW.Dar -Ein.com / E-mail : dar_Ein@hotmail.com

إهداء

"أهدي هذا العمـــل إلى روح أبي وإلى والـــدتي الحبيبـــة
اعترافاً بفضلهما وجميلهما على، كما أهديه إلى أســـرتي
الغالية الذين تحملوا معي كثيراً من مشاق هذا البحـــث"

الفهرس

شكر وتقدير

لا يسعني في هذا المقام إلا أن أتوجه بخالص الشكر والعرفان بالجميل لأستاذي الجليل الأستاذ الدكتور / محمد بحر عبد المجيد المشرف على هذا البحث ؛ لما جسده من قيمة سامية للعطاء العلمي والإنساني ، ولما قدمه من خالص العون والتشجيع خلال إعداد هذا البحث والذي جاء ثمرة لتوجيهاته الكريمة ، فجزاه الله عني خير الجزاء ومتعه بعظيم الفضل والعافية .

كما أتقدم بخالص الشكر للأستاذ الدكتور / رشاد عبد الله الشامي الأستاذ بالقسم لتشجيعه الدائم لي طوال إعداد هذا البحث ، الذي كان فكرة أوحى لي بها أثناء مناقشته لي في مرحلة الماجستير وصارت واقعاً ملموساً .

وقد كانت رسالة الدكتوراه التى اعتمد عليها هذا الكتاب بعنوان : (إشكالية الترجمة لأوجه بلاغية فى الترجمات العبرية لمعانى القرآن) تحت إشراف أ.د محمد بحر ، وأجيزت بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بالتبادل مع الجامعات الأخرى فى عام ٢٩ / ٣ / ٢٠٠٤م.

كما أشكر كلاً من الأخ العزيز الأستاذ / محمد سعيد ، والأستاذة / شيماء محمد يوسف على ما أسهما به من جهد طيب في إتمام هذا العمل وإخراجه على أفضل وجه ممكن فجزاهما الله عني خيراً . وأشكر كل من ساهم في إعانتي على إمضاء هذا البحث برأي أو مشورة أو مرجع فجزى الله الجميع عني خيراً .

وأخيراً أتوجه بالشكر للأستاذين الجليلين : الأستاذ الدكتور / صلاح الدين صالح حسنين الأستاذ بجامعة القاهرة والأستاذ الدكتور / أحمد عبد اللطيف حماد الأستاذ بجامعة عين شمس على قبولهما المشاركة في مناقشة هذا البحث ، وتكبدهما عناء قراءته وتصويبه فلهما مني جزيل الشكر .

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــة

لقد مارس أهل العربية فنونها منذ نشأت لغتهم حتى شبت وترعرعت ، وأصبحت في عنفوان شبابها عملاقة معطاءة ، واستظهروا شعرها وحكمها وأمثالها وطاوعهم البيان في أساليب ساحرة ، حقيقة ومجازاً ، إيجازاً وإطناباً ، حديثاً ومقالاً ، وكلما ارتفعت اللغة وتسامت، وقفت على أعتاب لغة القرآن في إعجازه اللغوي كسيرة صاغرة ، تنحني أمام أسلوبه إجلالاً وخشية ولم يتمكن أحد من فرسان العربية الذين خاضوا غمارها من معارضة القرآن وبلاغته . بل إن القرآن الذي عجز العرب عن معارضته لم يخرج عن سنن كلامهم من حيث الحرف ، أو اللفظ ، أو التركيب ، أو الأسلوب ، ولكن بلاغته فاقت كل بلاغة باتساقها ومراعاتها لمقتضيات الحال في ألوان البيان ، وفي الحقيقة والمجاز ، وهكذا حتى صارت بلاغة القرآن أحد أوجه الإعجاز القرآني كما ذكر ذلك كل من الجرجاني ومن قبله الباقلاني وغيرهما كثير .

ولما كان هذا هو حال البلاغة القرآنية وجب النظر إليها في ضوء عملية الترجمة من العربية إلى العبرية وخاصة في ضوء النص القرآني .

فإذا كانت الترجمة توصف بأنها عملية معقدة متعددة الجوانب جوهرها النقل من لغة إلى أخرى، وأساسها التطابق على مستويات مختلفة وفقاً لمكونات النص الشكلية والمضمونية والأسلوبية والتأثرية الانفعالية .

فقد نظر البعض للترجمة في ضوء التطابق الأسلوبي بشكل أساسي سواء أكان التطابق يتم على مستوى الروح والأسلوب بالإضافة للمعنى — وهو ما اعتبره (انطوان بابوفيتش) محور التطابق في الترجمة الأدبية ، حيث إن الأسلوب يشكل البنية الأساسية للنص الأدبي — أو على مستوى التطابق في الأسلوب والمضمون ، وذلك أن الترجمة (في ضوء هذا المنظور) تعمل على إيجاد المعادل الطبيعي الأقرب إلى الأصل في اللغة الهدف من حيث الدلالة أولاً ثم من حيث الأسلوب ثانياً .

وبناءً على ذلك فيجب على المترجم أن يحدد نوعية الأسلوب ودرجته في النص الذي يتعامل معه ؛ ليتمكن من إيجاد المقابل الملائم له في اللغة الهدف . ويتم ذلك من خلال قراءة تحليلية فاحصة للنص المصدر في ضوء ثلاثة أسئلة محدد وهي : ماذا قال المؤلف ؟ ماذا يعني ؟ كيف قال ذلك ؟

وذلك بهدف تفكيك النص الأصلي إلى مكوناته وعناصره الأساسية على المستويات الصوتية والصرفية والمعجمية والنحوية والأسلوبية . مع توظيف السياقين الأصغر والأكبر وشبكة العلاقات الدلالية المكونة لبنية النص ، لتحقيق فهم تام لمدلول الأصل ومقاصده ؛ نظراً للارتباط الوثيق بين اختيار المرسل لمادته اللغوية وبين القصد من الاتصال ، باعتبار أن مراعاة هذا الجانب البراجماتي في الترجمة شرط أساسي من شروط نجاحها .

وينبغي أن يحرص المترجم في ضوء ما سبق على اختيار المقابلات الملائمة على كافة المستويات مع الأخذ في الاعتبار بطبيعة لغة الترجمة ذلك أن الحرص على الوصول لدرجة عالية من التكافؤ قد يغري المترجم بإحداث تغييرات في أسلوب الأصل أثناء الترجمة تحت تأثير الفروق الطبيعية بين اللغتين المصدر والهدف ، أو نتيجة للفارق الثقافي بين المجتمعين معاً .

وفي الحالة الأولى لا سبيل أمام المترجم سوى الانسياق وراء اللغة الهدف نتيجة قصورها عن تلقي اللغة المصدر بكامل قدرها وسعتها اللغوية .

وأما الآخر فيمكن للمترجم أن يحاول تكييف الأسلوب المستخدم بشرط أن يتم ذلك في حدود ضيقة ؛ لأن المتلقي ينبغي أن يقف على شيء من خصائص اللغة المصدر وأساليبها بما يساعد في نقل ذلك العالم الأجنبي له .

والموضوع من هذه الناحية يناقش بعدين أساسيين ، أولهما بعض أوجه البلاغة العربية ومقابلاتها العبرية . وثانيهما إمكانية ترجمة هذه الأوجه إلي اللغة العبرية ، وذلك من خلال المقارنة بين ثلاث ترجمات عبرية لمعاني القرآن الكريم ، هي ترجمة "تسفي حاييم هيرمان ركندورف"، وترجمة يوسف يوئيل ريفلين ، وترجمة أهارون بن شمش . وذلك بهدف معالجة بعض القضايا الترجمية التي ستساعد فيما بعد في إثراء عملية النقل بين العربية والعبرية ، ومحاولة التغلب على الصعوبات والمعوقات التي قد تعترض عملية النقل ، وذلك للوقوف علي :

– مدى دقة الترجمة .

– الفصل بين ما يعرف بقصور(أخطاء) الترجمة وبين ما يعرف بقصور(أخطاء) المترجم نتيجة سوء الفهم ، أو تعمد التلاعب بالنص القرآني وعدم مراعاة بلاغته مما يساعد في معرفة الأيديولوجية التي تحكم ترجمته .

وفي ضوء ما سبق من أهمية كبرى للجوانب الأسلوبية في التعامل مع المتلقي كان اختيارنا لثلاثة أوجه بلاغية (أسلوبية) من البلاغة القرآنية ، وهي التقديم والتأخير ، والتكرار، والالتفات ؛ لنرى إلى أي مدى تمكن مترجمو النص القرآني إلى اللغة العبرية من التعامل مع مثل هذه الأوجه ، وذلك في ضوء أهميتها الدلالية في النص وفيما تلعبه من آثار بارز في نفسية المتلقي من جهة أخرى .

وأما عن إيثار هذه الأوجه الثلاثة دون غيرها من الأوجه البلاغية القرآنية خاصة ، والعربية عامة – بالدراسة فلاعتبارات عديدة :

أولاً : كون هذه العناصر جميعاً تقع ضمن علم المعاني ـــ وهو العلم الأول من علوم البلاغة الثلاثة ـــ بما يضمن إمكانية نقلها بسهولة خلال الترجمة في ضوء التطابق ومن ورائه التكافؤ ، دون عوائق فكرية أو لغوية ؛ خلافاً لعلمي البيان والبديع اللذين يصعب نقلهما أثناء الترجمة .

ثانياً : اشتراك اللغة العبرية مع اللغة العربية في هذه الأوجه باعتبارهما لغتين من أصل سامي مشترك وتنتميان لنفس البيئة .

ثالثاً : كون هذه الأوجه الثلاثة تندرج ضمن مفهوم الانحراف عن النمط المعتاد، أو ما يعرف بالخروج على مقتضى الظاهر بهدف جذب انتباه المتلقي بما لها من دلالة علي الاهتمام والمبالغة بالأمر وتأكيده .

ورابعاً : أهمية هذه الأوجه لمعرفة مدى التزام المترجم بالأصل في ضوء شيوعها في النص القرآني حتى تكاد لا تخلو منها آية من آي القرآن ، وفي ضوء ما تحمله من مضامين لم يصرح بها النص مباشرة .

خامساً : كون هذه الأوجه الثلاثة لم تتم دراستها في إطار البلاغة المقارنة بين العربية والعبرية خلافاً لظاهرة الإيجاز بالحذف التي تمت دراستها علي سبيل المثال .

وقد اعتمدتْ هذه الدراسة علي منهج يتألف من المنهج الوصفي باعتباره منهجاً تحليلياً في الأساس ، وعلي المنهجين التاريخي والمقارن للكشف عن الظواهر البلاغية وتطورها بين العربية والعبرية.

واعتماداً علي المنهج المتبع وتحقيقاً للهدف المرجو من الدراسة جاء هذا البحث في ثلاثة فصول تضم تسعة مباحث ، تسبقها مقدمة ومدخل وتتلوها خاتمة ، ثم ثبت بالمصادر والمراجع المستخدمة في البحث :

أما المقدمة فتتضمن تعريفاً بالموضوع وعلة إيثاره بالدراسة مع الإشارة للمنهج المتبع في البحث، والتنويه بأهم ما لاح من الصعوبات أثناء البحث ، مع ذكر أهم الدراسات السابقة في هذا المجال .

ويتناول المدخل نبذة تاريخية عن تاريخ الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية ، مع الإشارة للمنهج الذي اختاره كل مترجم من المترجمين الثلاثة .

الفصل الأول : ويحمل عنوان: " ظاهرة التقديم والتأخير" ، وهو يتضمن ثلاثة مباحث أولها بعنوان: " التقديم والتأخير في اللغة العربية" ويتناول هذا المبحث دراسة ظاهرة التقديم والتأخير وتطورها، وأسبابها، وأقسامها، وفوائدها في كل حالة من حالات التقديم في العربية سواء في حالة الإثبات أو النفي أو الاستفهام مع التركيز على النص القرآني. والمبحث الثاني بعنوان: " التقديم والتأخير في اللغة العبرية " ويتناول هذا المبحث دراسة ظاهرة التقديم والتأخير وتطورها، وأسبابها، وأقسامها، وفوائدها في كل حالة من حالات التقديم في العبرية سواء في حالة الإثبات أو النفي أو الاستفهام . مع بيان الأثر العربي في ذلك علي اللغة العبرية . ثم يتلو ذلك المبحث الثالث بعنوان :

" نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم " وهو عرض للنماذج التطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم المتعلقة بهذه الظاهرة ونقدها في ضوء دلالتها في الأصل .

الفصل الثاني: ويحمل عنوان : " ظاهرة التكرار" ويتضمن ثلاثة مباحث، أولها بعنوان: " التكرار في اللغة العربية"، ويتناول هذا المبحث دراسة ظاهرة التكرار وتطورها، وأسبابها، وأنواعها، وأهميتها، وأغراضها في اللغة العربية ، مع التركيز على النص القرآني . والمبحث الثاني بعنوان: " التكرار في اللغة العبرية " ويتناول هذا المبحث دراسة ظاهرة التكرار وتطورها، وأسبابها، وأنواعها، وأغراضها في اللغة العبرية ، مع بيان الأثر العربي في ذلك علي اللغة العبرية . ثم يتلو ذلك المبحث الثالث بعنوان: " نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم " وهو عرض للنماذج التطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم المتعلقة بهذه الظاهرة ونقدها في ضوء دلالتها في الأصل .

الفصل الثالث: ويحمل عنوان : " ظاهرة الالتفات "، ويتضمن ثلاثة مباحث، أولها بعنوان: " الالتفات في اللغة العربية " ويتناول هذا المبحث دراسة ظاهرة الالتفات وتطورها، وشروطها، ومجالها، وفوائدها في اللغة العربية ، مع التركيز على النص القرآني بصفة خاصة، وذلك باعتبارها أحد أوجه البلاغة العربية ، وأحد أوجه الخطاب القرآني في نفس الوقت . والمبحث الثاني بعنوان: "الالتفات في اللغة العبرية" ويتناول هذا المبحث دراسة ظاهرة الالتفات وتطورها، ومجالها، وفوائدها في اللغة العبرية ، مع التركيز علي بيان الأثر العربي في ذلك علي اللغة العبرية . المبحث الثالث بعنوان: " نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم " وهو عرض للنماذج التطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم المتعلقة بهذه الظاهرة ونقدها في ضوء دلالتها في الأصل .

ويلي ذلك خاتمة البحث وهي تتضمن أهم النتائج التي توصل إليها البحث . ثم يليها ثبت المصادر والمراجع التي أفادت منها الدراسة مرتبة ترتيباً أبجدياً ، مقتصرين على ما أفادت منه الدراسة بشكل مباشر .

ومن هذه الزاوية وفي ضوء المنهج المتبع تعد هذه الدراسة لغوية بلاغية في المقام الأول ، ولا تقع في نطاق الدراسات الأسلوبية ؛ نظراً لتعاملها في الأساس مع نص مترجم ، واعتمادها ثانياً على مناهج لغوية في نقد الترجمة (العبرية لمعاني القرآن الكريم) في ضوء علاقتها بالنص المصدر ، ومناقشتها لظواهر بلاغية معيارية .

وبعد فإن الداعي لاختيار موضوع البحث كان الرغبة في إكمال ما بدأه الباحث في مرحلة الماجستير من اهتمام بمجال الترجمة بصفة عامة ، وبترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية بصفة خاصة . والاهتمام بالفصل بين ما يعرف بأخطاء الترجمة و ما يعرف بأخطاء المترجم . هذا بالإضافة

لتعلق النفس الشديد بكتاب الله تعالى والرغبة في مدارسته وسبر أغواره البلاغية ، لما لها من أثـر عميق في نفس من يقرؤه .

ولا تدعى هذه الدراسة لنفسها حق السبق ، بل سبقها في هذا المجال البحث الذي قـام بـه الدكتور "جمال أحمد الرفاعي" بعنوان : " دراسة في مشكلات ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية " ، وقد ركز فيه علي ظاهرة الإعجاز بالحذف مع الإشارة إلى عدد من المشكلات اللغوية والثقافية المرتبطة بترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية .

وأما عن أهم الصعوبات التي صادفت البحث فتتمثل في

– قلة المراجع التي تهتم بقضايا علم المعاني في اللغة العبرية ، خلافاً للاهتمام الزائد بمجال علمي البيان والبديع . وندرة المراجع التي تهتم بمناقشة إمكانية ترجمتها بين اللغتين .

– عدم وجود إحصاء لآيات ظاهرتي التقديم والتأخير والتكرار ،مما دفع الباحث لمحاولة تحديد آي هاتين الظاهرتين في النص القرآني كاملاً مسترشداً في ذلك بما ذكره المفسرون والبلاغيـون ، وهو الأمر الذي تيسر بالنسبة لظاهرة التكرار . في حين تم الاكتفاء بنماذج تربو علي خمس مائـة نموذجاً بالنسبة لظاهرة التقديم والتأخير نظراً لشيوعها الشديد في النص القرآني حتى تكاد لا تخلو منها آية، وهو الأمر الذي أطال زمن إعداد هذا البحث . في حين تم الاعتماد بالنسبة لآي ظاهرة الالتفات علي الإحصاء الوارد في كتاب "د. حسن طبل" بعنوان : " أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية ". مما أدى لكثرة عدد أي كل ظاهرة حتى بلغ مجموع عددها ما يربو علي ثـلاث مائـة وألفي آية (٢٣٠٠) تم تحليلها في ضوء قواعد الترجمة بين العربية والعبرية . وقد اكتفينا بعـرض نماذج من كل ظاهرة تقارب الخمسين نموذجاً في كل فصل من فصول البحث .

– قلة عدد المفسرين الذين يسهبون في ذكر أوجه البلاغة القرآنية في كل آية . مع صـمت عدد كبير منهم في العديد من المواضع عن ذكر بلاغة الآية مكتفين بالإشارة للنموذج مرة أو مرتين دون إطالة مثل الزمخشري بصفة خاصة . وهو الأمر الذي أجهد الباحث كثيراً سعيا وراء معرفـة الغرض البلاغي من وجود الظاهرة في كل آية .

– وقوع البحث في إطار أكثر من حقل علمي مما دفع الباحث للقراءة في عدة مجالات كالبلاغة العربية و علوم القرآن والتفسير ، والبلاغة العبرية وتفسير العهد القديم ، بالإضافة للقراءة في مجال الترجمة .

وبعد ، فهذا جهد متواضع أراد به الباحث الوقوف علي بعض أسرار النظم القرآني وأوجـه إعجازه ، مع اليقين التام بعجز البشر عن الإحاطة بدقائق بلاغته وإعجازه ، فإن كان قد أصـاب التوفيق فمن الله جل جلاله وبها ونعم ، وإن كان قد أخطأ فمن نفسه وكفاه أجر من اجتهـد ولم يصب .

والله ولي التوفيق .

المدخل

تاريخ الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم

يُعد القرآن الكريم من أكثر الكتب أهمية لدى المستشرقين الذين عكفوا على دراسته ومحاولة فهمه سواء بلغته العربية أو عن طريق ترجمته إلى العديد من اللغات العالمية حتى بلغ عدد تلك اللغات حوالي ست وثلاثين لغة رسمية في أنحاء العالم .[1] وجاءت هذه الترجمات ما بين ترجمات جزئية لبعض آياته أو سوره ، وبين ترجمات كلية من ألفه إلى يائه . حتى بلغت تلك الترجمات الكاملة لمعاني القرآن الكريم في اللغات الأوربية مع طبعاتها المتعددة ٦٧١ ترجمة وطبعة ، بينما جاءت الترجمات الجزئية والمختارات منه ٢٤٥ ترجمة وذلك حتى عام ١٩٨٠ .[2] ويمكن القول بأن الترجمات الأجنبية لمعاني القرآن الكريم قد مرت في مسارها بعدة مراحل متداخلة :

أولاً : فترة العصور الوسطى ، فيما بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر وتتضمن مرحلتين: الأولى : الترجمة من العربية إلى اللاتينية (بذرة الاستشراق) .

الثانية : الترجمة من اللاتينية إلى اللغات الأوربية (أكثر الترجمات سوءاً) .

ثانياً : فترة العصر الحديث ، وتتضمن مرحلتين كذلك :

الأولى : مرحلة الترجمة من اللغة العربية مباشرة إلى اللغات الأجنبية على يد المستعربين .

الثانية : مرحلة دخول المسلمين إلى مجال الترجمة إلى اللغات الأجنبية .

وقد تباينت ردود الفعل حول قبول هذه الترجمات ما بين مؤيد ومعارض في إطار الدفاع عن القرآن أو حمل لواء الموضوعية العلمية .[3] وهو الأمر الذي أدى للكشف عن عيوب وأخطاء هذه الترجمات من خلال النظر إليها في ضوء عدة معايير هي: من المترجم ؟ بماذا تثقف ؟ ولماذا ترجم ؟ وكيف ترجم ؟ وهي معايير لا يمكن الفصل بينها رغم أنها تقع بين دائرة الاستشراق وأحكامه وبين دائرة الترجمة وعلوم اللغة . ولقد أكدت الأبحاث أن ثمة حاجة لمراجعة هذه الترجمات بشكل دائم والحاجة لمزيد من الترجمات تبعاً لتطور اللغات، ذلك أن إعجاز القرآن الكريم من المستحيل أن تحتويه ترجمة واحدة ، فصار لزاماً مراجعة هذه الترجمات بين الحين والآخر .

---

(١) عبد الغني عبد الرحمن محمد : دراسة في فن التعريب والترجمة ، القاهرة ١٩٨٦ ، ص ٩٣ .

(٢) حسن المعايرجي : المحرفون للكلم ، الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم ، مجلة المسلم المعاصر، ع ٤٨ ، ص٥٥ ، هامش ١ .

(٣) عامر الزناتي الجابري : الآيات الواردة عن اليهود في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم ، دراسة لغوية نقدية، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٨، ص ٧٩ وما بعدها .

ولعل الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم تحتاج لمثل هذا الجهد بصفة خاصة ، لما عُرف عن اليهود على مر تاريخهم من رغبة عارمة في تشويه صورة الإسلام والنيل منه . وقد جرت المحاولات الأولى لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية بشكل جزئي في العصر الوسيط وجاءت على مسارين :

الأول : مسار غير مباشر ، وذلك من خلال ترجمة كتابات المفكرين والفلاسفة المسلمين – في الأندلس– إلى اللغة العبرية ، حيث كانت هذه الكتب زاخرة بالعديد من الاستشهادات القرآنية .

الثاني : المسار المباشر ، وذلك ضمن كتابات الجدل الديني للرد على الإسلام والطعن فيه .(١) ومما ساعدهم على ذلك علمهم التام باللغة العربية التي نالوا في دولتها أسمى المعاملة السمحة .

ثم انتقل اللواء بعد ذلك إلى أيدي المستعربين في عصر ازدهار الاستشراق الغربي حتى جاءت أولى محاولات ترجمة معاني القرآن الكريم ترجمة كاملة إلى اللغة العبرية في القرن السادس عشر وقام بها الحاخام " يعقوب بربي يسرائيل هليڤي " وهو من "سلونيكا" . وما تزال هذه الترجمة مخطوطة حتى يومنا هذا ولم تحظ بالطبع . ولم تتم هذه الترجمة عن الأصل العربي بل عن لغة وسيطة هي اللغة الإيطالية ، وذلك نقلاً عن الترجمة الأولى لمعاني القرآن الكريم والتي قام بها " أندريه أريڤابيني " A. Arrivabene ، والتي صدرت في "فينيسيا" عام ١٥٤٧م. والتي كانت بدورها منقولة عن الترجمة اللاتينية التي قام بها "روبرت أوف كيتون" "وهرمان أوف دلماتيا " والتي تمت عام ١١٤٣م في الأندلس ، وقد نُشرت للمرة الأولى عام ١٥٤٣م في بال بسويسرا . وهذه الترجمة العبرية توجد منها ثلاث نسخ ؛ الأولى بمكتبة البودليان بأكسفورد ، والثانية بالمتحف البريطاني ، والثالثة بمكتبة الكونجرس بواشنطن .(٢) وقد اختلفت الآراء حول هذه الترجمة وحول اللغة التي نُقلت عنها هذه النسخ .

وأما الترجمة الثانية الكاملة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية فهي ترجمة " تسفي حاييم هيرمان ركندورف " المستشرق الألماني اليهودي ، والصادرة بعنوان : **אלקוראן או המקרא נעתק מלשון ערבית ללשון עברית ומבואר** (القرآن أم المقرا) . وذلك في ليبزج Leipzig عام ١٨٥٧ .(٣) وهي أول ترجمة مطبوعة لمعاني القرآن الكريم . وترجع أهمية هذه

---

(1) Hava Lazaras yafeh : intertwind worlds , Princeton University New Jersey, 1992 . P . 149 . Myron . M . Weinstein , Washington D.C , Hebrew . Quran Manuscript , in studies in Bibliography and booklore , Jewish institute of Religion N.G . Winter , 1971 . vol x , P 40 .

(٢) عامر الزناتي الجابري : ص ١١٨ وما بعدها .

(٣) צבי חיים הרמן רקנדורף : אלקוראן או המקרא ، ליפסג ، 1957 .

الترجمة إلى أنها اعتمدت على الأصل العربي مباشرة ، دون النقل عن لغة وسيطة .[(١)] وقد ضمّن المترجم مقدمته آراءً عديدة حول الإسلام والقرآن والرسول صلى الله عليه وسلم ، وتحدث عن علاقة الإسلام والقرآن خاصة باليهودية والمسيحية . وقد أعلن من خلال هذه الآراء عن توجهه في نسق الترجمة إذ ظهر منها أنه محمّل بروح استشراقية ضارية ضد الإسلام والقرآن والرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنه تابع في هذا لأساطين المستشرقين المعاصرين له والسابقين على عصره ، حسبما ذكره صراحة في هذا الإطار ، من أمثال "ماراتشي" "جورج سال " "جوستاف ڤايل" وغيرهم .[(٢)] وقد أكد خلال ترجمته على اقتفاء القرآن لأثر اليهودية والمسيحية ، بل والاقتباس المباشر منهما . وإن محمد صلى الله عليه وسلم ما هو إلاّ سارق للعقيدة اليهودية والمسيحية وعقيدة العرب في الجاهلية . وقد أشار للأسباب التي دعته لهذه الترجمة ، وهي :

١- قدرة اللغة العبرية أكثر من غيرها من اللغات على نقل جوهر ومضمون القرآن (الكريم) كلمة كلمة ، فهي أخت للغة العربية المدون بها القرآن .

٢- أن اللغة العبرية مفهومة لجميع حكماء اليهود .

٣- وهو الأساسي : أنه حينما يقرأ المرء شرائع التوراة المقدسة ، وشرائع القرآن ، والقصص الجميلة والبلاغة السامية في أسفار العهد القديم ، ويقارنها بما في القرآن من أباطيل وترهات - سيدرك مدى الفرق بين ما هو مقدس وما هو دنيوي ، بين ما هو طاهر وبين ما هو مدنس ، فتزداد في عينيه قيمة العقيدة اليهودية المقدسة ؛ لأنه لا يعلم قيمة الخير والحقيقة إلا بمعرفة التافه والكذب .

وقد تبع منهجاً يبرز هذا الرأي ألا وهو منهج التكافؤ الدينامي في الترجمة ، كما عُرف فيما بعد ذلك ، حيث يعتمد على نقل المعنى بشكل أساسي وأما الشكل فيمكن مخالفته في الكثير من الأحيان . وضمّن ترجمته الكثير من مواطن الحذف والإضافة والتحريف سعياً لتخفيف حدة الأصل أو لتوجيهه حسبما يريد المترجم ، دون مراعاة للأمانة في النقل ، ولعل هذا المنهج في الترجمة وطريقة تفكير المترجم هما ما دعَوَا بعض الباحثين اليهود إلى اعتبار ترجمته ترجمة غير دقيقة ، وذلك

---

(١) د. جمال الرفاعي : دراسة في مشكلات ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية القاهرة ١٩٩٤، ص١٠١.
د. محمود على صميدة : بنو إسرائيل في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم، حولية كلية الآداب ، جامعة سوهاج ، مج ٢ ، ع ٩ ، . ١٩٩ ، ص٥٨٣، ٥٨٤ . האנציק' העברית : כ' 31، עמ' 343. כ'30، עמ'52 .
Ency. Judaica , vol 10 , P . 1199 . Sason Somekh : Arabic literature in Hebrew Translation and Research in Israel , in Bulletin of Israel P.E.N centre, No 15, Tel Aviv , August , 1971, P . 1 0 .
(٢) צבי חיים הרמן רקנדורף : עמ' xii , xvii . وانظر حول تفصيل هذه الآراء والرد عليها : عامر الزناتي الجابري : ص ١٣٠ وما بعده .

بسبب اعتماد المترجم على أراء المستشرقين بصورة أساسية بما أخرجه عن حيز الموضوعية والأمانة العلمية .[١]

وأما الترجمة الثانية الكاملة لمعاني القرآن الكريم إلي اللغة العبرية ، فصدرت في فلسطين عام ١٩٣٦ . وقام بها المستشرق اليهودي "يوسف يوئيل ريفلين" وصدرت بعنوان **אלקוראן – תרגום מערבית** عن دار النشر **דביר** بتل أبيب. ثم صدرت طبعتها الثانية عام ١٩٦٣، ثم الثالثة عام ١٩٧٢، والرابعة عام ١٩٨٧ .[٢] وهي ترجمة مشكولة ، وقد ضمن المترجم في مقدمته منهجه في الترجمة وظروف إخراج هذا العمل وذكر مساعدة الشاعر والأديب اليهودي "حاييم نحمان بيالك " في بداية طريق العمل ومشاركته له في الترجمة ، ثم أشار لاعتذاره بعد ذلك عن استكمال المسيرة . فبدأ "ريفلين" في إعادة صياغة الترجمة من البداية . كما أشار في هذه المقدمة لترجمة كل من "يعقوب بربي يسرائيل" و"ركندورف" وأكد على عدم دقة ترجمة ركندورف.[٣]

وأما عن نهج الترجمة فهو يعتمد على مزيج من اللغة العبرية عبر عصورها (وإن كان يميل للغة المقرائية بصفة خاصة باعتبارها اللغة الفصحى إن جاز لنا هذا التعبير في العبرية) وباعتبارها أكثر فخامة وملاءمة لأسلوب القرآن الكريم . وقد أكد على التزامه بالحيدة العلمية والأمانة في النقل . وقد اعتمد على منهج التكافؤ الشكلي في الترجمة ، بما جعله يضمن ترجمته العديد من الهوامش لتوضيح ما غمض على القارئ في المتن أو للربط مع الأحداث التاريخية إلا أنها هوامش موجزة . وقد حاول إظهار أهمية الشكل في القرآن الكريم ذلك أن نسيج الآية الواحدة لا يمكن فصله عن مضمونها وهو ما اجتهد المترجم في نقله إلى العبرية في ضوء ما تتيحه هذه الأخيرة من إمكانيات لغوية . وخاصة في ضوء تمكن المترجم من اللغتين بعدما استطاع ترجمة السيرة النبوية لابن هشام فيما بين عامي ١٩٣٢، ١٩٣٣ ، وذلك قبل الإقدام على ترجمته لمعاني القرآن الكريم .[٤] وتعتبر هذه الترجمة متميزة بروحها وأسلوبها مقارنة بما سبقها من ترجمات وهو الأمر الذي دعا "ساسون سوميخ" للقول بأن هذه الترجمة هي " أهم عمل ترجمي تم من اللغة العربية إلى اللغة العبرية خلال القرن العشرين، وأن لغة هذه الترجمة تمتاز بالحيوية والمرونة والإحكام ، رغم أنها تستحضر عبق الماضي من خلال اعتمادها على مصادر اللغة العبرية القديمة ؛ ولذلك فهي أفضل من ترجمة

---

(١) יוסף יואל ריבלין : אלקוראן ، הוצאת דביר ، תל- אביב ، 1963 הדפסה שניה עמ' vi .
د.محمود على صميدة : ص ٥٨٤ .
(٢) האנציק' העברית : כ' 30 ، עמ' 52 .
د . محمود على صميدة : ص٥٨٥ . Ency. Judaica , vol 10 , P . 1199. Sason Somekh : ibid .

(٣) יוסף יואל ריבלין : אלקוראן ، עמ' viii , v .
(٤) عامر الزناتي الجابري : ص ١٤٠ وما بعدها .

ركندورف ، بل وهي المعوّل الآن للباحثين في إسرائيل ". [1] ومما يؤكد محاولة ريفلين الالتزام بالحيدة العلمية قدر استطاعته ، أنه ضمن آراءه النقدية للإسلام وللرسول صلى الله عليه وسلم بما فيها من رؤى استشراقية معادية للإسلام ، في مقال خاص بعنوان מוחמד המחוקק. [2](محمد المشرِّع)، دون أن يضمنها ترجمته مباشرة .

وأما ثالثة الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم فهي ترجمة د. "أهارون بن شمش" المستشرق الإسرائيلي ، وقد صدرت طبعتها الأولى عام ١٩٧١ عن دار نشر מסדה رامات جان ، بعنوان הקוראן הקדוש – ספר הספרים של האשלאם תרגום מערבית. [3] ثم صدرت الطبعة الثانية منها عام ١٩٧٨ وهي طبعة منقحة بعنوان הקוראן – ספר הספרים של האשלאם תרגום מערבית إصدار ספרים קרני تل أبيب . [4] وهي ترجمة تعود بنا إلى ما سبق عهد ترجمة ريفلين إذ إنها تحمل الكثير من الرؤى الاستشراقية المعادية للإسلام ، بل إن المترجم ذاته يؤكد في مقدمته على أن الإسلام لم يأت بجديد فهو يهودية عربية . وأن القرآن ما هو إلا التوراة باللغة العربية للعرب وذلك اعتمادا – في رأيه – على آيات من القران لم يذكرها لنا. كما يؤكد على أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما جاء لينشر اليهودية الأصلية القائمة على توحيد الله عز وجل وليمنح العرب المشركين توراة موسى عليه السلام ، إلى غير ذلك من آراء تعارض الرؤية الإسلامية الحقيقية وتجانب حقيقة الواقع . مع التأكيد على الاقتباس المباشر في القرآن من المصادر اليهودية ومن اللغة العبرية. [5]

وأما عن منهجه في الترجمة فهو منهج يقترب إلى حد ما من التكافؤ الديناميي لدى ركندورف لكنه أكثر حرية منه ؛ ذلك أن المترجم يعمد إلى كل خمس آيات قرآنية فيترجمها في شكل وحدة واحدة (براجراف) دون التزام بالأصل ، وهو ما يطلق عليه الأسلوب المسترسل في الترجمة סגנון שוטף مع اعتماده على هوامش للترجمة تظهر مدى اتفاق القرآن مع المصادر اليهودية . [6] ويرى بعض الباحثين اليهود أن هذه الترجمة ليست سوى ترجمة تفسيرية للقرآن الكريم ، وأن الفارق بينها وبين مفهوم الترجمة فارق كبير للغاية . كما أن محاولة المترجم خلق تجديدات لغوية تساير العصر –

---

(1) Sason Somekh : ibid .

(٢) יוסף יואל ריבלין : מוחמד המחוקק، כנסת לזכר ביאליק ، העורך:יעקב כוהן، ספר שביעי ، הוצאת דביר ، תל-אביב ، תש"ב . عامر الزناتي الجابري : ص ١٤٣، ١٤٤ وما بعدها .

(٣) ששון סומך: הקוראן בעברית פרוזאית، ידיעות אחרונות 3 / 12 /1971، עמ' 12. חיים לשם : הקוראן בתרגום עברי חדש ، משא 14 / 1 / 1972 ، עמ' 3 . האנציק' העברית : כ' 30 ، עמ' 52 Ency. Judaica : ibid

(٤) ד"ר. אהרון בן שמש : הקוראן ، ספר הספרים של האשלאם ، תרגום מערבית، הוצאת ספרים קרני ، תל - אביב 1978 .

(٥) ד"ר. אהרון בן שמש : עמ' ט : טו . عامر الزناتي الجابري : ص ١٤٤ وما بعدها .

(٦) ד"ר. אהרון בן שמש : עמ' יד ، טו .

حسبما زعم– قد حملت النص بما ليس فيه وبعدت به عن مراده الأصلي ، بل إن منهج الحذف والإضافة لدى المترجم ، دون أدنى إشارة لذلك ، يعد أمراً معتاداً مألوفاً .[١]

تلك هي الترجمات التي سنعتمد عليها خلال دراستنا لإشكالية الترجمة لبعض الأوجه البلاغية في القرآن الكريم ، ولعلنا منذ البداية نؤكد على مدى المفارقة بين منهجي الترجمة المستخدمين هنا سواء منهج التكافؤ الديناميي أو منهج التكافؤ الشكلي . ولعل ما ستسفر عنه هذه الدراسة يؤكد على ضرورة الاعتماد على أحد هذين المنهجين ، أو ما يمكن أن يقال مزيج منهما – للتعامل مع النصوص المقدسة ، وخاصة النص القرآني لما له من خصوصية بلاغية عظمى ؛ ذلك أن إعجازه اللغوي من أهم أوجه الإعجاز إن لم أهما على الإطلاق .

---

(١) ששון סומך : עמ' 12 . חיים לשם : עמ' 3 .

الفصل الأول

ظاهرة التقديم والتأخير

المبحث الأول : التقديم والتأخير فى اللغة العربية .

المبحث الثانى : التقديم والتأخير فى اللغة العبرية .

المبحث الثالث : نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعانى القرآن.

المبحث الأول

التقديم لغة واصطلاحاً :

قَدم أي سَبَق ، وقَدم قدوماً وقَدَم قُدماً أي تقدَّم . وتقدَّم كقدَّم ، وتقدَّم القـوم سـبقهم في الشرفَ أو الرتبة ، وقدَّمت الشيء خلاف أخرته . فالمقدَّم ضد المؤخر . وقيل مُقدَّمة كل شـيء أوله . والمقدَّم من أسماء الله تعالى وهو الذي يُقدِّم الأشياء ويضعها في مواضعها ، فمـن استحق التقديم قدّمه .[1]

والتقديم اصطلاحاً هو تبادل في المواقع ، حيث تترك الكلمة مكانها في المقدمة لتحل محلها كلمة أخرى ، لتؤدي غرضاً بلاغياً ما كانت لتؤديه لو أنها بقيت في مكانها الذي حكمت بـه قاعـدة الانضباط اللغوي ، و كل تقديم يستلزم تأخيراً.[2] فالتقديم والتأخير إذن هو نمط من أنماط العدول المعتد بها داخل التركيب ، إذ يرد التركيب مستوفياً عناصره التي يتكون منها ، كما هو الحال في صورته النمطية المعتادة ، غير أن هذه العناصر يطرأ عليها تغير في مواضعها على نحو مغاير لتلك الصورة النمطية . ومن ثم يعد هذا النمط من العدول طاقة ذات قدرة على جذب انتباه المتلقـي شأنه في هذا شأن سائر مظاهر العدول المختلفة ، وعلة ذلك تلك المغايرة التي أشرنا إليها ، فثمـة صورة غير مألوفة تستوقف المتلقي لمخالفتها المألوف المعتاد . حيث يؤدي الجزء المقدم لإحـداث تغاير في الصلاحيات وفي تركيز الأضواء ، ومن ثم في الأثر النفسي باعتباره يحتل مركز الصدارة ، وبالتالي فهو أول ما تقع عليه العين ، وتتأثر به النفس فتنشغل به عما سواه ، ثم تـرد الألفـاظ الأخرى فتخفف من الشحنة التي استحوذ عليها اللفظ المُقدَّم . وهو ما يحفز ذهن المتلقي لتحديد دورها الدلالي بعد أن استشعر بنفسه تأثيرها الجمالي . ويتم ذلك من خلال نشاط ذهني خلّـاق يقارن فيه المتلقي بين الصورة التي أمامه داخل النص، وبين النمط الذي اعتاده مغايراً لهذه الصورة. وذلك تمهيداً للبحث عما يتجسد في هذا النمط الجديد من أغراض فنية وبلاغية ، يكون إبرازهـا منوطاً بما لفت انتباهه من البداية من اختلاف وتباين .[3]

---

(1) ابن منظور : لسان العرب ، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي ، دار لسان العـرب ، بـيروت، مج٣، ص٣٤ وما بعدها. ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخـانجي، القاهرة ، ١٩٨١ ، ط٣، ج٥ ص ٦٥،٦٦. محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، بعناية محمود خـاطر بك ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ،١٩٢٦ ، ص ٥٢٤ وما بعدها . مجمع اللغة العربيـة : المعجـم الوسـيط ، ط٣،ج٢، ص٤٧ . ابن على المُقري : المصباح المنير ، تحقيق د. عبد العظيم الشـناوي ، دار المعـارف ، ص ٤٩٣،٤٩٤ .

(2) د. منير سلطان : بلاغة الكلمة والجملة والجمل ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٩٦ ، ط٣ ، ص١٠٨.

(3) طارق سعد إسماعيل : الاستفهام في القرآن الكريم: دراسة أسلوبية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٩٧، ص٢٤٥،٢٤٦.

فلا غرو في أن العرب أتوا بالتقديم والتأخير كأسلوب بلاغي للدلالة بـه علـى تمكنـهم في الفصاحة و انقياد الكلام لهم . وقد اُختلف في عده من المجاز حسب ما أشار "الزركشي" وذلـك باعتبار أن التقديم هو نقل لأحد أركان الجملة عن رتبته . ولكن الصحيح في وجهة نظره أنه ليس ضمن المجاز ، لأن المجاز هو نقل ما وضع له إلي ما لم يوضع له .(١)

وقد استفاض علماء العربية في بحث التقديم والتأخير ضمن علم النحو ، لكـن الدراسـات البلاغية له مرت بمراحل تنوعت من مجرد الإشارة لوجوده ولكونه نمطاً لغوياً سليماً، إلى الإشـارة لبعض فوائده. فنجد من أوائل من أشار إليه "الخليل بن أحمد" (ت١٧٥) حيث أوضح أنه يـري الحسن فيه أحياناً ويرى القبح فيه أحياناً أخرى ، وذلك دون أن يبّين لنا السر البلاغي وراء هـذا النمط العدولي . بل يكتفي بضرب الأمثلة عليه ، ثم يعقب عليه بأنه عربي جيد . وقد أوضح لنـا "السيرافي" مراد "الخليل" بما هو قبيح من أنواع التقديم إذ يرى أن "الخليل" يميـل إلى أن يكـون التقديم علي نية التأخير ويبقى على حكمه الذي كان عليه قبل التقديم، وبدون هذا الشرط يصبح الكلام قبيحاً ، لأنه إما أن يؤدي لحدوث لبس كما في تقديم المفعول حين يصبح فاعلاً ، أو يؤدي إلى المحال، كما في تقديم الخبر حيث يخبر عن النكرة بالمعرفة .(٢)

ثم يأتي "سيبويه" (ت١٨٠) وربما كان هو صاحب الريادة في الإشارة للسبب البلاغي الكامن وراء التقديم والتأخير ، إذ لفت الأنظار إلى أن التقديم يكون للاهتمام والعناية بالشأن: "حيث إنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم وهم ببيانه أعنى ، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم". وهي الإشارة التي تلقفها علماء النحو والبلاغة بعده وأسهبوا في مناقشتها ما بين مؤيد ومعارض ، فأثرى بهذه اللفتة الطيبة كثيراً من المباحث البلاغية . ورغم هذا فسيبويه لا يرى البلاغة في التقديم دوماً ، بل أحيانا يكون التقديم عنده سبباً في القبح .(٣)

وأما "أبو عبيدة" (ت٢١٠هـ) و"الفراء" (ت٢٠٧هـ) فلم يذكرا شيئاً عن فوائد التقـديم والتأخير ، بل اكتفى أولهما بالإشارة في قوله تعالى ﴿فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت﴾ إلي أن هنا تقديم وهو من باب المجاز . وتبعه في هذا "الفراء" حيث يكتفي بالقول بأن الآية تتضمن تقديماً

(١) بدر الدين بن بهادر الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضـل إبـراهيم: دار الجيـل ، بيروت، ١٩٨٨، ج٣ ، ص٢٣٣.
(٢) د. عبد القادر حسين : أثر النحاة في البحث البلاغي ، دار قطري بن الفجاءة ، الدوحة ، ط٢، ص٦٧،٦٨.
(٣) د. عبد القادر حسين : ص٨٩،٩٢.

وتأخيراً دون أن يبين فائدة هذا التقديم في النص .[١] أي أنهما بالرغم من سبق سيبويه لهما ، لم يستفيدا بما ذكره .

وقد سار على نهجهما كل من "أبو علي الفارسي" (ت٣٧٧) وتلميذه "ابن جني" (ت٣٩٢هـ) حيث يعتبران التقديم سمة من سمات العربية ، لكن ليس لعلة بلاغية ، إذ أن المفعول قد شاع عن العرب واطرد في مذاهبهم كثرة تقدمه على الفاعل . بل لقد أغرقا في هذا السبيل حيث يعتقدان أن التقديم هو ضرب من التكلف في بعض الأحيان لا يسيغ له الكلام، وربما أدى إلي التعقيد ، وأن الشاعر لا يلجأ إليه إلا للضرورة ، حتى أنهما – وهو ما بالغا فيه – لم يجيزا التقديم إلا في الشعر ورفضاه في النثر.[٢] إلا أن "ابن جني" بعد أن تقدم به الزمن وصنفّ كتاب (المحتسب) نراه يركز بشدة على التقديم ، وخاصة تقديم المفعول ، مبيناً أهميته البلاغية ، وذلك أن تقديم المفعول لديه للعناية بشأنه ، وأن هذه العناية تقوى وتضعف بحسب الحالات ، وكلما قويت العناية اتخذ التقديم صورة جديدة .[٣]

ثم نجد "ابن فارس" (ت٣٩٥هـ) يرتد بنا للنهج السابق من ذِكر التقديم والتأخير مع التأكيد على أنه من سنن العرب ، حيث يقدمون الكلام وهو في المعنى مؤخر ، ويؤخرونه وهو في المعنى مقدّم ، دون الإشارة لأسباب هذا التقديم أو فوائده .[٤]

وما أن نصل إلى النصف الثاني من القرن الخامس الهجري حتى نجد صاحب السبق في هذا المضمار ألا وهو "عبد القاهر الجرجاني" (ت٤٧١هـ) صاحب نظرية النظم في العربية ، حيث يفرد فصلاً خاصاً للحديث عن التقديم والتأخير في الإثبات والنفي وفي الخبر والاستفهام ، مع الحديث بإسهاب عن أهمية التقديم في كل حالة واختلاف المعنى باختلاف مبنى الجملة أو العبارة ، وذلك باعتماده على حسه اللغوي المرهف وذهنه العميق الصافي مع استقراء للأساليب العربية ، مؤكداً خلال هذا على أن التقديم والتأخير هو "باب كثير الفوائد ، جم المحاسن ، واسع التصرف ، بعيد الغاية ، لا يزال يفتَّر لك عن بديعه ، ويفضي بكَ إلى لطيفه ، ولا تزال ترى شعراً يروقك سمعه ، ويلطف لديك موقعه ثم تنظر فتجد سبب هذا – أن قدِّم فيه شيء وحُوِّل اللفظ عن مكان

---

(١) أبو عبيدة معمر بن المثنّ : مجاز القرآن ، تعليق د. محمد فؤاد سيزكين ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ج١ ص١٢. د. عبد القادر حسين : ص١٤٩،١٥٠.

(٢) د. عبد القادر حسين : ص٩٤،٩٥ . أبو الفتح عثمان بن جني : الخصائص ، تحقيق محمد على النجار ، دار الكتب المصرية ، ١٩٥٥ ، ج٢، ص ٣٩٢ وما بعدها .

(٣) د. عبد القادر حسين : ص٣٣٥ . وكذلك : فن البلاغة ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ط٢ ، ص١٠٢،١٠٣.

(٤) ابن فارس : الصاحبي ، تحقيق السيد أحمد صقر ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، ٢٠٠٣ ، ص٤١٢،٤١٣.

إلى مكان آخر".[1] و"عبد القاهر" فيما ذهب إليه إنما يقتفي خطى "سيبويه" في محاولة البحث عن أغراض أو فوائد هذا النوع من الخروج على مقتضى الظاهر، وإن كان سيبويه قد علق الأمر بالاهتمام بالشأن ، إلا أن عبد القاهر أضاف لهذا الجانب دلالات أخرى كثيرة معتمداً في هذا على السياق الداخلي والخارجي ، وهو الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه "للزمخشري" لتطبيق هذه الآراء في "الكشاف" مع ما أضافه إليها من لمحات بيانية غاية في الدقة والروعة.

وأما من تلي عبد القاهر من علماء البلاغة العرب فكان أغلبهم عالة عليه ، ذلك أن "الفخر الرازي" (ت٦٠٦هـ) في كتابه "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز" إنما يلخص آراء عبد القاهر في التقديم والتأخير ، بل يعتبر كتابه هذا ملخصاً لما ورد من أراء لعبد القاهر الجرجاني في كتابيه "دلائل الإعجاز" "وأسرار البلاغة" . وقد اعتمد "أبو يعقوب السكاكي" (ت٦٢٦هـ) على ما صنفه "الرازي" ، فكان اعتماده على آراء الجرجاني بطريقة مباشرة وغير مباشرة في ذات الوقت . وأما من تلي هذه الفترة من علماء البلاغة فكان عالة على ما صنفه "السكاكي" في "مفتاح العلوم" ومن بعده شارحوه . حتى إن "ابن الأثير" يعُد مجانبا للصواب في كثير من الآراء التي أخذها على الزمخشري الذي بدوره كان معتمداً في جزء منها على آراء عبد القاهر، فلا غرو إذن من القول بأن جميع من تلي عبد القاهر– خاصة في مجال التقديم والتأخير – كان عالة عليه وعلى أفكاره .

أسباب التقديم والتأخير : تتعدد أسباب هذه الظاهرة في ضوء ما يلي :

١– الاهتمام بالأمر لعظمته : وذلك أن تكون الحاجة إلى ذكره أشد وإلى العلم به أهم وأولى. فمن عادة العرب الفصحاء إذا أخبرت عن مخبر ما – وأناطت به حكماً – وقد يشاركه غيره في ذلك الحكم ، فإنهم يبدؤون بالأولى والأهم حسبما ذكر "سيبويه" وذلك كقوله تعالى ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ فبدأ بالصلاة لأنها أهم ومن ثم وجب التقديم.[2]

٢– أن يكون في التأخير إخلال ببيان المعني : كقوله تعالى ﴿وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه﴾ ، فلو أخّر قوله تعالى (من آل فرعون) لم يُفهم أن الرجل منهم .[3]

(١) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٩٢، ط٣ ، ص١٠٦ وما بعدها . د. شوقي ضيف : البلاغة تطور وتاريخ ، دار المعارف ، القاهرة، ط ١٠ ، ص١٧٢،١٧٣.

(٢) الفخر الرازي : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، تحقيق د. بكري شيخ أمين ، دار العلم للملايين، بيروت ، ١٩٨٥ ، ط١، ص٢٩٩،٣١٦ . ابن الأثير : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة مصطفي البابي الحلبي، ١٩٣٩ ، ج٢، ص٤٨،٤٩ . الزركشي : ج٣، ص٢٣٥.

(٣) الزركشي : ج٣، ص٢٣٣،٢٣٤. الخطيب القزويني : الإيضاح في علوم البلاغة ، شرح د. عبد المنعم خفاجي ، مكتبة الحسين التجارية ، ١٩٤٩، ط١ ، ج٢ ، ص٢٣٨.

٣- أن يكون الخاطر ملتفتاً إليه والهمة معقودة به : وذلك كقوله تعالى : ﴿ وجعلوا لله شركاء﴾ بتقديم الجار والمجرور على المفعول به الأول ، لأن الإنكار متوجه إلى الجعل لله ، لا إلى مطلق الجعل.[١]

٤- الاختصاص : وذلك بتقديم المفعول، والخبر، والظرف، والجار والمجرور، ونحوها على الفعل ، كقوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ ؛ أي نخصك بالعبادة دون سواك فلا نعبد غيرك.[٢]

٥- أن يكون لإرادة التبكيت و التعجيب من حال المذكور : كتقديم المفعول الثاني على الأول في قوله تعالى ﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾ ، فالأصل فيها (وجعلوا لله الجن شركاء)، وقدّم لأن المقصود هنا التوبيخ والتقديم أبلغ في حصوله مما لو أُخر.[٣]

٦- التفنن في الفصاحة ، وإخراج الكلام على عدة أساليب فهذا من سنن العرب : كقوله تعالى ﴿وجوه يومئذ خاشعة*عاملة ناصبة﴾ . ويدخل ضمن هذا تقديم اللفظ في موضع، وتأخيره في موضع آخر مراعاة للسياق في كل حالة ، كقوله تعالى في سورة البقرة ﴿وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة﴾ ، بينما قال في الأعراف ﴿وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً﴾.[٤]

٧- أن يكون في التأخير إخلال بالتناسب فيتم التقديم ليكون الكلام أليق بالمقام وبما اتصل به الكلام فيما يتبعه ، وذلك رعاية للفاصلة كقوله تعالى ﴿وتغشى وجوههم النار﴾ فإن تأخير الفاعل هنا لمناسبته لما بعده .[٥]

٨- أن يكون أصله التقديم ، ولا مقتضى للعدول عنه ، كتقديم الفاعل على المفعول، والمبتدأ على الخبر، ، والسبب على المسبب ، والتقدم بالذات كالواحد والاثنين.[٦]

---

(١) الزركشي : ج٣، ص٢٣٥، ٢٣٦.
(٢) الزركشي : ج٣، ص٢٣٦، ٢٣٧ . د. محمد شعبان علوان وآخرون : من بلاغة القرآن ، الدار العربية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨، ط٢ ، ص١٢٤. د. أحمد أحمد بدوي : من بلاغة القرآن ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، ص١١٢.
(٣) الزركشي : ج٣، ص٢٣٦.
(٤) السيوطي : الإتقان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، دار التراث ، ج٣، ص٤١. ابن فارس : الصاحبي ، ص٤٢١.
(٥) الزركشي : ج٣، ص٢٣٤ . الخطيب القزويني : ج، ص٢٣٨. الفخر الرازي : ص٣١٦، ٣١٧ . د.أحمد بدوي : ص١١٣، ١١٤.

(٦) الفخر الرازي : ص ٣١٨، ٣١٩ . أبو يعقوب السكاكي : مفتاح العلوم ، تحقيق نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ١٩٨٧، ط٢ ، ص٢٣٦ . ابن الأثير : المثل السائر ،ج٢، ص٤٦، ٤٧. وكذا : الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق د. مصطفى جواد و د. جميل سعيد ، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٦ ، ص١٧٦، ١٧٧ . ابن الزملكاني : التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن ، تحقيق د. أحمد مطلوب و خديجة الحديثي ، مطبعة العاني، بغداد ، ١٩٦٤، ط١ ، ص١٤٧، ١٤٨. يحيى بن حمزة العلوي : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، مطبعة المقتطف ، القاهرة ، ١٩١٤، ج٢، ص٥٦، ٥٧. الزركشي : ج٣، ص٢٣٣.

٩- أن يكون الأول أعرف من الثاني ، وذلك في الأخبار والصفات ، مثل : زيد قائم ، فينبغي أن يبتدأ بذكر (زيد) لتطلع النفس بذكر ما تعرف إلى الإخبار عنه بما لا تعرف، فتقع الفائدة حينئذ.(١)

١٠-التقديم للخفة واليسر ، ومن ذلك قولهم ربيعة ومضر ، فتقدم (ربيعة) ، مع أن (مضر) أشرف ، لئلا يفضي ذلك إلى كثرة الحركات المتوالية ، فأُخرِّت (مضر) للوقف عليها بالسكون . وقد يجعل تقديم الجن على الإنس ، لهذا الغرض ، حيث يقدم (الجن) وهو الأثقل نطقاً بإظهار النون وفي هذا تنشيط للمتكلم وهو في بداية حديثه .(٢)

أقسام التقديم والتأخير:

يتم تقسيم الظاهرة لأنواع باعتبارين أولهما : إفادة الظاهرة في الجملة وأهميتها في الدلالة ، حيث نجد "عبد القاهر" يعيب هذا النوع من التقسيم إلى مفيد في بعض الكلام وغير مفيد في بعضه. إذ يعتبر أنصار هذا الرأي أن ما ليس مفيداً إنما هو للعناية أو للتوسعة على الشاعر والكاتب، حتى تطرد لهذا قوافيه ولذاك سجعه.(٣) وقد عوّل "ابن الأثير" كثيراً على هذا الرأي في تعليقاته على الكثير من آيات القرآن الكريم ، منها قوله تعالي ﴿فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر﴾، وقوله ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ معيباً على "الزمخشري" قوله إن تقديم المفعول به للاختصاص وتبعه في هذا عدد من المتأخرين.(٤)

وغني عن القول فساد هذا الرأي ومجانبته للحق والصواب ؛ ذلك أننا حينما نقدّم بعض أجزاء الجملة ونؤخر بعضها ، فإن مرد هذا ليس الرغبة في التغيير أو التفنن في القول فحسب ، وإنما يتأتى هذا لاختلاف في المعنى يريده المتكلم في كل حالة . فالكلام البليغ — كما يؤكد عبد القاهر — لا يجوز أن يكون التقديم فيه لغرض لفظي فقط ، بل لابد من وجود غرض يتعلق بالمعنى . وهو ما أكده باستقرائه لكلام العرب ، حيث يري أنه إذا كان في تقديم المفعول على الفعل فائدة لا تكون مع تأخيره عنه ، فقد وجب أن يُقدَّم ، وأن يكون هذا هو المحك والاعتبار في كل حال .(٥) وهو ما يؤكده بعض المحدثين بقوله "ولا تلتفت إلى ما يقال من أن هذا التقديم إنما هو لرعاية الفاصلة ، فمع تقديرنا لجمال الإيقاع ، وحلاوة الجرس ، لكن هذا لا يستوفي حق كتاب الله . وأن قوله تعالى

---

(١) الفخر الرازي : ص٣١٧،٣١٨ .

(٢) ابن الزملكاني : ص ١٥٣ .

(٣) عبد القاهر الجرجاني : ص١١٠،١١١ . د. عبد الهادي العدل وآخرون : دراسات تفصيلية شاملة لبلاغة عبد القاهر في التشبيه والتمثيل والتقديم والتأخير ، دار الفكر الحديث، ص ٢٤١ وما بعدها.

(٤) ابن الأثير : المثل السائر ، ج٢، ص ٣٩ . د. عبد الهادي العدل : ص٢٤٢،٢٤٣ . د.عبد الجواد محمد طبق: دراسة بلاغية في السجع والفاصلة القرآنية ، دار الأرقم ، ١٩٩٣ ، ط١، ص ١١٥.

(٥) عبد القاهر الجرجاني: المرجع السابق ، نفسه. عبد الهادي العدل : ص٢٤٢ . د. فضل حسن عباس : البلاغة فنونها وأفنانها ، دار الفرقان ، الأردن ،٢٠٠٠ ، ط٧ ، ص٢١٣ .

﴿فأما اليتيم فلا تقهر﴾ إنما هو للعناية بالشأن والاهتمام. ويلوح لي أنه يدل علـى التخصـيص كذلك، كأنه قيل "إذا كان لابد من قهر فحذار أن يقع هذا القهر على اليتيم" .[١]

والاعتبار الآخر لتقسيم الظاهرة، هو موقع الجزء المقدّم في الجملة، وهو ضربان: الأول : تقديم على نية التأخير ، وذلك في كل شيء أقرّ مع التقديم على حكمه الذي كان عليه ، ولو أخرّ لتغير المعنى ، مثل : تقديم الخبر على المبتدأ ، كقوله تعالى ﴿وظنوا أنهم مانعتهم حصـونهم مـن الله﴾ . وكتقديم المفعول على الفاعل ، كقوله تعالى ﴿إنما يخشى الله من عباده العلمـاءُ﴾ ، وقولـه ﴿وإذ ابتلى إبراهيمَ ربُه بكلمات﴾ . وكتقديم المفعول على الفعل مثل : زيداً ضربتُ .[٢] وهو ما وصفه "السيوطي" بما أشكل معناه بحسب الظاهر ، فلما تبيّن أنه من باب التقديم والتـأخير اتضـح .[٣] ومثاله ﴿فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا﴾ ، فالأصل (فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم في الحياة الدنيا إنما يريد الله ليعذبهم بها في الآخرة) .

الثاني : تقديم لا على نية التأخير ، ولكن على أن تنقل الشيء من حكمه إلى حكم آخر فيجعل له إعراب غير إعرابه ، مثل أن تجيء إلي اسمين يحتمل كل منهما أن يكون مبتدأ ويكون الآخر خبراً له – فتقدم هذه مرة على ذاك وأخرى ذاك على هذا ، نحو قولنا : زيد المنطلق ، المنطلق زيد.[٤] وهو ما أسماه كل من "الزركشي" و "السيوطي" بما قُدّم والمعني عليه ، كقولـه تعـالي : ﴿إن الله اصطفي آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران﴾ ، وكقوله تعالى ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات﴾ . ومن ذلك تقديم السماء على الأرض ، وتقديم الأرض على السماء وكل واحد منهما له سره ولطائفه الغريبة .[٥]

---

(١) د. فضل حسن عباس : المرجع السابق ، نفسه .

(٢) ابن فارس : الصاحبي ، ص٤٢١. عبد القاهر الجرجاني : ص١٠٦،١٠٧. فخر الدين الـرازي ، ص٢٩٨. ابن الأثير : المثل السائر ، ج٢ ، ص٣٨،٣٩. وكذا : الجامع الكبير ، ص١٠٨ وما بعدها. الخطيب القزويني : ج٢، ص١١٢،١١٣. العلوي : ج٢، ص٦٥ وما بعدها. الزركشي : ج٣، ص٢٧٥ وما بعـدها. د. منـير سلطان : ص١٠٩،١١٠. د. أحمد مطلوب : معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، المجمع العلمي العراقـي، ١٩٨٦، ج٢ ، ص٣٢٦. د.عبد الهادي العدل : ص٢٣٩.

(٣) السيوطي : الإتقان ج٣، ص٣٣ . وكذا : معترك الأقران في إعجاز القرآن ، تحقيق محمد علي البجاوي، دار الفكر العربي ، ج١، ص١٧١،١٧٢.

(٤) عبد القاهر الجرجاني : المرجع السابق ، نفسه . الفخر الرازي : المرجع السابق ، نفسه . القزويني : المرجـع السابق ، نفسه . د. منير سلطان : المرجع السابق ، نفسه . د. أحمد مطلوب : المرجع السابق، نفسـه . ابـن الأثير : الجامع الكبير، ص١٧٨،١٧٩. العلوي : ج٢، ص٧٣ وما بعدها.

(٥) الزركشي ج٣، ص٢٣٨ وما بعدها . السيوطي : الإتقان ج٣، ص٣٥. معترك الأقران ، المرجع الســابق ، نفسه .

الثالث : وهو ما قُدِّم في آية وأخرَ في أخرى ، وهو ما أضافه "الزركشي" للنوعين السابقين وعده خاصاً بالقرآن الكريم ، وتبعه في هذا "السيوطي" دون أن يعده نوعاً مستقلاً بذاته .[١] ويتأتى هذا النوع إما لكون السياق يقتضي في كل موضوع ما وقع فيه ، كقوله تعالى في الفاتحة ﴿الحمد لله﴾، وفي الجاثية ﴿فلله الحمد﴾ ، فالأول على الأصل ، والثاني تقديراً لجواب سؤال. وإما أن يكون القصد أن يبدأ ويختم به للاعتناء بشأنه ، كقوله تعالى ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين أسودت وجوههم﴾ . وإما لقصد التمكن والفصاحة ، كقوله تعالى في سورة المائدة : ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور﴾ ، وفي سورة الأنعام : ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس﴾ .[٢]

الرابع : وهو تقديم ما الأولى به التأخير ؛ لأن المعنى يختل بذلك ويضطرب وقد زاده "ابن الأثير" ، كتقديم الصفة أو ما يتعلق بها على الموصوف ، وكتقديم الصلة على الموصول ، والعطف على المعطوف ، وهو من القبيح المكروه ، فمن ذلك في الشعر:

فأصبحتْ بعد خطَّ بَهْجتِهَا كأن قَفْراً رسُومها قلماً

حيث قدم خبر (كأن) عليها ، والأصل أن يكون البيت (فأصبحت بعد بهجتها قفراً كأن قلماً خط رسومها) . وقد تداخلت المعاني هنا ، ومن ثم فهو ضد الفصاحة . ومثله :

فقد والشك بيّنَ لي عناءً بوشك فراقِهم صَرَدُ يصيح

حيث قدم (بوشك فراق) وهو معمول (يصيح) ، و(يصيح) صفة لـ(صرد) وهو من الكلام القبيح في تراكيبه .[٣]

فوائد التقديم والتأخير:

لا يعُد أي جزء من أجزاء الكلام أولى بالتقديم في حد ذاته من غيره ، ذلك أن جميع الألفاظ من حيث هي ألفاظ تشترك في درجة الاعتبار ، وهذا بعد مراعاة ما تجب له الصدارة كألفاظ الشرط والاستفهام . ومن ثم فتقديم بعض أجزاء الجملة على بعض لا يرد اعتباطاً في النظم ، وإنما يكون أمراً مقصوداً يقتضيه غرض بلاغي أو داعٍ من دواعيها ، وينبغي القول أن ما يدعو بلاغياً لتقديم جزء ما هو نفسه ما يدعو بلاغياً إلى تأخير ما هو مؤخَّر .[٤] وفي ضوء هذا سنشير لفوائد التقديم والتأخير بحسب ما اتفق عليه علماء البلاغة قديماً وحديثاً من تقسيم لأجزاء الجملة إلى مسند إليه ، ومسند ، ومتعلقات مثل المفعول والصفة والحال والجار والمجرور والظرف ، كما يلي :

(١) الزركشي : ج٣، ص ٢٨٤ وما بعدها . السيوطي : الإتقان ج٣، ص٤١ . معترك الأقران : ج١، ص١٧١.
(٢) الزركشي : المرجع السابق ، نفسه . السيوطي : الإتقان: المرجع السابق ، نفسه.
(٣) ابن الأثير : الجامع الكبير ، ص١١٢ وما بعدها . المثل السائر ، ج٢، ص٤٤ وما بعدها .
(٤) د. عبد العزيز عتيق : علم المعاني ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ٢٠٠٠م ، ط١ ، ص١١٦.

أولاً : تقديم المسند إليه ، يُقدم المسند إليه على المسند لعدة اعتبارات هي:

١) الاهتمام والعناية بشأنه : وهذا الغرض هو ما أشار إليه "سيبويه" وكثير من البلاغيين العرب. وإن اعترض عليه "عبد القاهر" في (الدلائل) بقوله : "فهذا جيد بالغ- أي القول بالاهتمام- إلاّ أن الشأن في أنه ينبغي أن يُعْرفَ في كل شيء قُدّم في موضع من الكلام مثل هذا المعنى ويُفسّر وجه العناية فيه هذا التفسير" .[١] والاهتمام يمكن أن ينسحب على كل تقديم بصفة عامة ، وهو ما دعا البعض للقول بأن الاهتمام له معنيان :

أحدهما : كون المقدّم مما يعتني بشأنه لشرف وعزازة مثلاً ، فيقضي ذلك تخصيصه بالتقديم . وهذا التقديم يدل أيضاً على أن للمتكلم الاعتناء المطلق بهذا الجزء المقدم.

الآخر: كون المقدّم يحصل له بالتقديم معنى لا يحصل له في حالة تأخيره .[٢]

وقد فصل هذه الاعتبارات "السكاكي" بقوله: إن الأهمية قد تكون باعتبارات عدة منها:

أ- أن أصله التقديم ولا مقتضى للعدول عنه .

ب- كونه متضمناً للاستفهام .

ت- كونه ضمير الشأن والقصة ، إلي غير ذلك من أسرار .[٣]

٢) التقديم للاختصاص (القصر) : والقصر يتحقق في الإثبات وفي النفي . ففي الإثبات يتحقق عندما يكون الفعل خاصاً بالمسند إليه لا يتعداه إلى غيره . وأبرز ما تتجلي فيه هذه الدلالة حينما يُقدَّم لفظ الجلالة ، أو ضميره منفصلاً ، أو متصلاً بعد (إن) المؤكدة . وعلى تفاوت المواطن ، وأغراض الكلام لا تخطئ النفس هذه القوة القاهرة والعظمة المتجلية حتى في مواطن الإنعام . ذلك أن الأحداث التي يدخلها لفظ الجلالة أو ضمائره هي أحداث جليلة القدر لا تدخل في إمكانية البشر ، ومن ثم يدل فيها التقديم على الاختصاص والقصر للحدث على الله عز وجل ، وذلك كما في قوله تعالى ﴿ والله على كل شيء قدير﴾، ﴿إنا نحن نحيي الموتى﴾،

---

(١) عبد القاهر الجرجاني : ص١٠٧. د. عبد الهادي العدل : ص٢٤٠،٢٤١. د. محمود جاد الرب : بنية الجملة الخبرية في الفصحى المعاصرة – دراسة في التقديم والتأخير ، دورية كلية الآداب ، جامعة المنصورة ، ١٩٩٤، ع١٤ ، ص ١٢.

(٢) د. عبد الجواد محمد طبق : ص ١١٨.

(٣) السكاكي : ص١٩٤،١٩٥. القزويني : ج٢، ص٦٤ وما بعدها . بدر الدين بن مالك : المصباح في المعاني والبيان والبديع ، تحقيق د. حسني عبد الجليل يوسف ، مكتبة الآداب ، ص٢٦.

﴿نحن نقص عليك أحسن القصص﴾ .[١] وليس ثمة شك في قوة العلاقة بين القصر والاهتمام؛ ذلك أن كليهما يفيد التركيز على الجزء المقدّم دون سواه . ومن ثم يصبح كل تقديم بغرض القصر والتخصيص يصحبه اهتمام، وليس كل اهتمام يصحبه قصر . والفيصل في هذا الذوق والمقام .[٢]

٣) التقديم لتقوية الحكم وتوكيده إقراراً له في الذهن : وتتحقق بلاغة هذا النوع في أن الاسم لا يؤتى به معرّى من العوامل إلاّ لحديث قد نوى إسناده إليه مثل قولنا : عبد الله، فهنا نشعر بأن هذا المذكور نريد الحديث عنه ، فإذا ورد الحديث بعده بقولنا قام ، فقد علم السامع ما جئنا به ، وإنما قدم المسند إليه للإعلام به فدخل على القلب دخول المأنوس به، واطمأنت النفس إليه . وذلك بالتأكيد أشد تثبيتاً له ، ودفعاً للشبهة وأمنع للشك فيه وأدل على التحقيق ؛ لأن ذلك يجري مجري تكرير الإعلام في التأكيد والإحكام، وذلك كقوله تعالى ﴿فالذين كفروا قطعت لهم ثياب من نار﴾ ، فتقديم قوله تعالى (الذين كفروا) على الخبر الفعلي (قطّعت) لتقرير وتوكيد ما أعد لهم الله من عذاب اليم . وكذلك قوله تعالى ﴿والذين هم بربهم لا يشركون﴾ ، فهذا التقديم لتوكيد وإقرار نفي الشرك عنهم نفياً قطعيّا .[٣] وهذا الضرب من الكلام يجيء فيما سبق فيه إنكار منكر، أو فيما ورد فيه اعتراض بالشك ، كقوله تعالى ﴿ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ . كما يحسن في تكذيب مدع ، أو فيما يوجب القياس عدم وقوعه ، أو فيما يُستغرب ويكون على خلاف العادة ، كقوله تعالى ﴿وإذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به﴾ ، وكقوله ﴿والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون﴾.[٤] كما يحسن في مواطن الوعد والضمان والمدح كذلك .[٥]

---

(١) عبد القاهر الجرجاني : ص ١٢٨ . الفخر الرازي : ص ٣٠٨،٣٠٧ . السكاكي : ص ٢٣٢،٢٣١ . القزويني : ج٢، ص٧٢،٧١ . د. محمد محمد أبو موسى : خصائص التركيب : دراسة تحقيق لمسائل علم المعاني، مكتبة وهبة ،١٩٩٦، ط٤، ص٢٢٨،٢٢١ . د. حسن طبل : دراسات في علمي المعاني والبديع، مكتبة الزهراء ، القاهرة ، ١٩٩٥، ص٥٠ . د. درويش الجندي : علم المعاني ، دار نهضة مصر ، ص٨٤ . علاء مختار سلطان: المسائل البلاغية في سورة الحج ، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية اللغة العربية بأسيوط ، جامعة الأزهر ، ١٩٩٠ ، ص١٧٨،١٧٧ . حسني محمد سيد : الخصائص البلاغية في سورة (يسٓ) رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة الأزهر، ١٩٩٩، ص١٠١.

(٢) د. عبد الجواد محمد طبق : ص ١٢٣ .

(٣) عبد القاهر الجرجاني : ص ١٣٢،١٣١. الفخر الرازي : ص ٣٠٩،٣٠٨ . السكاكي : ص ٢٣٢،٢٣١. القزويني: ج٢، ص ٧٢ . علاء مختار سلطان : ص ١٨٠،١٧٩ . حسني محمد سيد : ص١٠٤. أحمد مطلوب: ج٢، ص٣٢٧ . د. محمد شعبان علوان : ص٨٩ . محمود حسن مخلوف : الخصائص البلاغية في سورة يوسف، رسالة ماجستير غير منشورة ،كلية الدراسات العليا، جامعة الأزهر ، ١٩٨٨، ص١٤٤،١٤٣ . د. درويش الجندي : ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٤) عبد القاهر الجرجاني : ص١٣٣. القزويني: ج٢، ص٧٤،٧٣ . د. محمد محمد أبو موسى: ص٢٢٠.

(٥) عبد القاهر الجرجاني : المرجع السابق ، نفسه .

٤) التشويق للسامع ليتمكن الخبر في ذهنه ، كقوله تعالى ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ فتأخير الخبر تشويقاً للنفس لمعرفة من هذا الأكرم عند الله، حتى إذا ورد الخبر كانت في ذروة تلهفها لمعرفته. وكقول الشاعر:

والذي حارت البرية فيه　　　حيوان مستحدث من جماد

فقدم الشاعر المسند إليه (الذي) ؛ وذلك لأن في صلته ما يشوق النفس إلى الخبر وهو حيرة الخلائق فيه، فإذا ورد الخبر بعد ذلك تمكن في النفس لتشوقها إليه من قبل .[١]

٥) تعجيل المسرّة أو المساءة ، لكونه صالحاً للتفاؤل أو للتطير به : نحو: رسول الله في دارك . ونحو : القصاص منك حكم به القاضي .[٢]

٦) الإخبار عن المسند إليه بأمر مستغرب خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن : وذلك لكونه متصفاً بالخبر – وهو المطلوب – لا نفس الخبر ، مثل : الزاهد يشرب ويطرب ، إجابة عن سؤال : كيف الزاهد ؟ فالجواب هنا خلافاً لما يظنه السامع ، وذلك أن الزاهد لا يتفق اسمه مع الشراب والطرب ، ومن ثم كان الجواب مستغرباً على السامع .[٣]

٧) إيهام أنه لا يزول عن الخاطر ، أو للتلذذ بذكره : كقول الشاعر:

بالله يا ظبيات القاع قُلن لنا　　　ليلاي منكن أم ليلى من البشر[٤]

٨) للتعظيم وللتبرك باسمه ، أو للتحقير وذلك باعتبار المقام : مثل : الله خير ولي يتولى الصالحين . ومثل: الشر أخبث ما أوعيت من زاد .[٥]

وكل هذه المعاني تخص المسند إليه المعرفة ، أما إذا ورد المسند إليه نكرة فإنه في تلك الحالة يفيد التخصيص للجنس أو للواحد بالفعل ، نحو : رجل جاءني ؛ أي رجل لا امرأة، ورجل لا رجلان .

---

(١) السكاكي : ص١٩٤ . القزويني: ج٢، ص٦٥ . بدر الدين بن مالك : ص٢٦ . د. فضل حسن عباس ص٢١٨ . د. عبد العزيز عتيق : ص١١٧ . د. حسن طبل : ص٥١ . أحمد مطلوب : ج٢، ص٣٢٦. د. محمد شعبان علوان : ص٩٣ . د. درويش الجندي : ص٨٣.

(٢) السكاكي : ص١٩٥ . القزويني : المرجع السابق ، نفسه . بدر الدين بن مالك : المرجع السابق ، نفسه. أحمد مطلوب : المرجع السابق ، نفسه . د. عبد العزيز عتيق : المرجع السابق ، نفسه . د.درويش الجندي : المرجع السابق ، نفسه .

(٣) السكاكي : المرجع السابق ، نفسه . القزويني : ج٢، ص٦٦ . بدر الدين بن مالك : المرجع السابق ، نفسه. د. درويش الجندي : المرجع السابق ، نفسه.

(٤) السكاكي : المرجع السابق ، نفسه . القزويني : المرجع السابق ، نفسه. بدر الدين بن مالك : المرجع السابق ، نفسه . د. درويش الجندي : ص٨٤.

(٥) السكاكي : المرجع السابق ، نفسه . القزويني : المرجع السابق ، نفسه . بدر الدين بن مالك : المرجع السابق، نفسه . د. عبد الجواد محمد طبق : ص١١٨.

فالنكرة تدل على الاختصاص قطعاً وإلاّ لم يصلح وقوعها مبتدأ ، ومن ثم يتقدم الخبر فنقول جاءني رجل .[١]

ثانياً : تقديم المسند على المسند إليه : وذلك بغرض :

١) أن يكون مقتضياً صدارة الكلام : مثل الاستفهام، نحو : كيف زيد ؟ أين عمرو ؟[٢]

٢) التقديم للاختصاص : أي تخصيص المسند بالمسند إليه وقصره عليه ، نحو قوله تعالى ﴿لكم دينكم ولي دين﴾، ونحو ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾ ، فالتقديم هنا للخبر (الجار والمجرور لكم– لي) إنما هو لقصر دينهم عليهم لا يتعداهم إليه . وكذلك أن دينه صلى الله عليه وسلم له وحده ومن تبعه لا يتعداه إليهم . ونفس الأمر في تقديم لفظ الجلالة وهو الخبر ؛ قصراً على أن الأمر خاص بالله تعالى لا يرجع إلاّ إليه .[٣]

٣) التقديم للاهتمام ، لكونه أهم عند القائل أو عند السامع : نحو قولنا عليه غضب الله . ونحو : هلك خصمك (لمن يتوقع ذلك) .[٤]

٤) أن يكون المراد التنبيه على أنه خبر لا نعت حتى لا يلتبس بالصفة ، نحو قوله تعالى: ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ ، فتقديم الجار والمجرور (لكم) على المسند إليه (مستقر) ؛ للتنبيه إلى أن المسند خبر لا نعت ؛ لأن حاجة النكرة إلى النعت أشد من حاجتها إلى الخبر. ومثل قول الشاعر :

له همم لا منتهى لكبارها　　　وهمته الصغرى أجل من الدهر .[٥]

٥) التشويق إلى ذكر المسند إليه ، نحو : قول الشاعر :

ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها　　　شمس الضحى وأبو إسحاق والقمرُ

---

(١) عبد القاهر الجرجاني : ص١٤٣ . القزويني : ج٢، ص٧٧،٨٥ . د. فضل حسن عباس : ص ٢٢٩. د. محمد محمد أبو موسى : ص٢٣٢،٢٣٣.

(٢) السكاكي : ص ٢١٩. بدر الدين بن مالك : ص ٣٨.

(٣) السكاكي : المرجع السابق ، نفسه . القزويني : ج٢، ص ١٨٥،١٨٦ . بدر الدين بن مالك : المرجع السابق، نفسه. أحمد مطلوب : ج٢، ص ٣٢٧ . د. فضل حسن عباس : ص ٢٣٦ . د. حسن طبل : ص٥٢. د. درويش الجندي : ص ٨٧ .

(٤) السكاكي : ص ٢٢٠ . بدر الدين بن مالك : المرجع السابق ، نفسه .

(٥) السكاكي : ص٢١٩، ٢٢٠ . بدر الدين بن مالك : ص٣٩ . القزويني : ج٣، ص١٨٧. د. فضل حسن عباس : ص٢٣٨ . د. حسن طبل : ص٥٣. د. درويش الجندي : ص٨٧، ٨٨ .

فهنا أطيل المسند لمزيد تشويق للسامع لمعرفة المسند إليه .[١]

٦) التقديم للتفاؤل ، بتقديم ما يسر : كقولنا للمريض : في عافية أنت، وكقول الشاعر :

سَعِدتْ بغرةِ وجهكِ الأيامُ   وتزينت ببقائك الأعوامُ .[٢]

ثالثاً: تقديم المتعلقات : يقصد بمتعلقات الفعل كل ما يقع عليه الفعل ، أو يرد وصفاً له ، أو لمكان وقوعه أو زمانه،...إلخ كالفاعل والمفعول والحال والجار والمجرور والظرف . وتقديم المتعلقات إما أن يكون على الفعل نفسه ، وإما أن يكون تقديم بعضها على بعض ، وكل واحد من الضربين لا يكون إلاّ لغرض بلاغي يدركه المتلقي من خلال تأمل السياق الذي ترد فيه ،[٣] ومن هذه الأغراض :

١) أن يكون الأصل فيه هو التقديم ولا مقتضى للعدول عنه ، كتقديم الفاعل على المفعول نحو : ضرب عمرو زيداً ، قتل علي الخارجي . ويقع ذلك إذا كان الغرض معرفة ممن وقع الفعل ، لا على من وقع ، لأن السامع يعنيه شأن الفاعل وجرأته غير المعهودة في إيقاع هذا الفعل على من لا يتصور وقوعه منه عليه لندرة ذلك ولبعده عن الظن .[٤]

٢) التقديم لرد الخطأ في التعيين ، كتقديم المفعول على الفعل نحو : زيداً عرفت ، لمن يعتقد أنك عرفت إنساناً غير زيد فأصاب في الأول – وهو المعرفة– وأخطأ في الثاني وهو المفعول، فترده إلى الصواب بتقديم المفعول على عامله . وإذا أردنا التأكيد والتقرير نقول: زيداً عرفت لا غيره . وكذلك الحال إذا قلنا : بزيد مررت ، فإنه يفيد تخصيص المرور بزيد دون غيره .[٥]

٣) التقديم للاختصاص (القصر) : ذلك أن التخصيص لازم للتقديم ، ومن ذلك تقديم المفعول على الفعل ، والمراد به قصر الفعل على مفعوله المقدم ، نحو قوله تعالى ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ ، فالمراد هنا أننا نخصك بالعبادة ولا نعبد غيرك ، ونخصك بالاستعانة منك لا نستعين بأحد سواك . وكذلك قوله تعالي ﴿إن كنتم إياه تعبدون﴾ ؛ أي إن كنتم تخصونه بالعبادة . وإن كان "ابن الأثير" يري أن تقديم المفعول إنما هو لمراعاة الفواصل كما سبق القول.[٦]

---

(١) السكاكي : ص ٢٢١ . القزويني : ج٣، ص١٨٧، ١٨٨. بدر الدين بن مالك : ص٣٨ . د. فضل حسن عباس : ص٢٣٩. أحمد مطلوب : ج٢، ص٣٢٧. د. حسن طبل : المرجع السابق ، نفسه .

(٢) السكاكي : ص ٢٢٠. القزويني: ج٣، ص١٨٧. د. حسن طبل : ص٥٢. أحمد مطلوب : المرجع السابق ، نفسه. د. فضل حسن عباس : المرجع السابق ، نفسه.

(٣) د. فضل حسن عباس : ص٢٤١ . علاء مختار سلطان : ص١٨٣. د. حسن طبل : ص ٥٤ .

(٤) القزويني : ج٢، ص ٢٣٦، ٢٣٧ . درويش الجندي : ص ٩٠ .

(٥) السكاكي : ص ٢٣٣ . القزويني : ج٢، ص٢٣١، ٢٣٢ .

(٦) السكاكي : ص ٢٣٣، ٢٣٤ . القزويني : ج٢، ص٢٣٣، ٢٣٤ . د. حسن طبل : ص ٥٤. د. أحمد مطلوب : ج٢، ص٣٢٧ . د. درويش الجندي : ص٨٩ . د. فضل حسن عباس : ص٢٤٢ . د. منير سلطان: ص١١٦ . د. عبد العزيز عتيق : ص١٢١.

وما يقال عن المفعول يقاس عليه تقديم الجار والمجرور ، نحو قوله تعالى ﴿ولكل أُمة جعلنا منسكاً ليذكروا اسم الله﴾ ، فتقديم الجار والمجرور (لكل أمة) على الفعل للتخصيص ، أي لكل أمة من الأمم جعلنا منسكاً ، فالشريعة خاصة بها مقصورة عليها . ونحو قوله ﴿إنا له لناصحون﴾، فتقديم الجار والمجرور (له) على متعلقه لإفادة القصر الادعائي ، حيث جعلوا أنفسهم لفرط عنايتهم به بمنزلة من لا يحفظ ، ولا ينصح غيره ، مع ما فيه من رعاية للفاصلة والاهتمام بشأن يوسف عليه السلام في ظاهر الأمر .[١]

وأما تقديم الظرف ، فنحو قوله تعالى ﴿يوم تشقق الأرض عنهم سراعا﴾ ، فالتقديم للاختصاص، بمعنى أن هذا لا يتيسر إلا للقادر عز وجل بالذات لا لأحد سواه .[٢] وفيه تخصيص بوقوع مثل هذا الحدث الجلل في ذلك اليوم المحدد لا في غيره من الأيام .

وأما تقديم الحال ، فنحو قولنا ، مبكراً خرجت إلى عملي ، وفي هذا تخصيص لحالة التبكير بالخروج دون غيرها من الحالات .[٣]

٤) التقديم للعناية والاهتمام : باعتبار العناية بما تقدم والاهتمام بذكره ، من ذلك تقديم المفعول على الفاعل إذا كان الغرض معرفة على من وقع الفعل ، لا لمن وقع كقولنا : قتل الخارجي محمدٌ . فليس للناس فائدة في أن يعرفوا القاتل بقدر اهتمامهم بمعرفة وقوع الفعل بالمفعول ليتخلصوا من شره. ونحو قوله تعالى ﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير﴾ فقدم ذكر (البدن) للاهتمام بها وتنويها بشأنها . وفي تقديم (منها) الجار على متعلقه (خير) للاهتمام بما تجمعه وتحتوي عليه من الفوائد .[٤]

٥) التقديم للتعريض مع التخصيص ، نحو قوله تعالى ﴿وبالآخرة هم يوقنون﴾، فذهب "السكاكي" إلى أنه تعريض بأن الآخرة التي عليها أهل الكتاب فيما يدعونه من أنه لن يدخل الجنة إلا من كان يهودياً أو نصرانياً ، ليست بالآخرة . وإيقانهم بمثلها ليس من الإيقان بالتي هي الآخرة عند الله في شيء . والمراد أنهم يوقنون بالآخرة لا بغيرها كأهل الكتاب ، فالتعريض هنا بأهل الكتاب ، والتخصيص بصحة إيمان المؤمنين .[٥]

---

(١) د. فضل حسن عباس : ص ٢٤٤. علاء مختار سلطان : ص١٨٣ . محمود حسن مخلوف : ص١٤٧. الخطيب القزويني :ج٢ ، ص ٢٣٤ . د. عبد العزيز عتيق : المرجع السابق ، نفسه. د.درويش الجندي : المرجع السابق، نفسه .

(٢) د. منير سلطان : ص١١٤ .

(٣) د. عبد العزيز عتيق : المرجع السابق ، نفسه . د.فضل حسن عباس : المرجع السابق ، نفسه .

(٤) القزويني : ج٢ ، ص ٢٣٦ . د. فضل حسن عباس : ص ٢٤٣. علاء مختار سلطان : ص١٨٤. د. درويش الجندي : ص٨٩، ٩٠.

(٥) السكاكي : ص ٢٣٣، ٢٣٤ . القزويني : ج٢ ، ص ٢٣٤، ٢٣٥ .

٦) التقديم للتشديد في الوعيد مع التخصيص ، كقوله تعالى : ﴿إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم﴾، فتقديم الجار والمجرور (الظرف) هنا يدل على التشديد في الوعيد كما يدل على أن العودة لن تكون إلا للقادر الجبار عز وجل دون سواه .(١)

٧) أن يكون في التأخير إخلال بنظم الكلام (لمراعاة الفاصلة) ، نحو قوله تعالى ﴿فأوجس في نفسه خيفة موسى﴾ ، فتقديم الجار والمجرور هنا على المفعول (خيفة) مع تقديمهما على الفاعل (موسى) لمراعاة الفواصل المنعقدة بين الآي على الألف .(٢) وذكر البعض مثلاً علي هذا قوله تعالي ﴿فأما اليتم فلا تقهر﴾، جريا على نهج "ابن الأثير" .(٣)

٨) التقديم للتبرك به ، نحو قولنا : قرآناً كريماً قرأت .(٤)

٩) التقديم للضرورة الشعرية وهو كثير يكاد لا يعد ولا يحصى .(٥)

١٠) التقديم لموافقة كلام السامع كما في جواب السؤال ، نحو : من أكرمت؟ زيداً أكرمت فتقديم المفعول جرياً على نهج السؤال .(٦)

رابعاً: تقديم المتعاطفات :

أما تقديم المتعاطفات بعضها على بعض ، وهي كل لفظين تم العطف بينهما أياً كان موقعهما في الجملة ، فهو يجري على نسق دقيق من مراقبة المعاني ومتابعة الأحوال وهو متشعب النواحي، وتكمن بلاغته حينما يكون أوثق صلة بغرض الكلام وسياقه ، باعتبار أثر كل كلمة وموقعها في السياق. وقد أفاض "الزركشي" ومن بعده "السيوطي" في ذكر فوائد هذا النوع من التقديم ، فذكر "الزركشي" لها خمسة وعشرين غرضاً. ثم أوجزها "السيوطي" في عشرة أغراض هي : التبرك، التعظيم ، التشريف ، المناسبة ، الحث علي الأمر والحض على القيام به خوفاً من التهاون فيه ، السبق ، السببية ، الكثرة ،الترقي من الأدنى إلي الأعلى ، التدلي من الأعلى إلى الأدنى .(٧) حيث يتفرع كل نوع إلي درجات عدة ، فالتقديم للشرف –على سبيل المثال – يكون لشرف الرسالة على النبوة ، أو شرف الرسول على غيره من الأنبياء، أو شرف الرجال على النساء...إلخ. والتقديم بالسبق يكون للسبق الزمني أو السبق المكاني أو السبق في المرتبة والدرجة...إلخ . وذلك

---

(١) د. منير سلطان : ص١١٥.
(٢) د. درويش الجندي : ص ٩٠.
(٣) د. أحمد مطلوب : المرجع السابق ، نفسه.
(٤) د. أحمد مطلوب : ج٢، ص ٣٢٨ . د. درويش الجندي : ص ٨٩ .
(٥) د. درويش الجندي : ص ٨٩ . د. أحمد مطلوب : المرجع السابق ، نفسه.
(٦) د. درويش الجندي : المرجع السابق ، نفسه.
(٧) الزركشي : ج٣ ، ص ٢٣٨ : ٢٧٥ . السيوطي : الإتقان ج٣ ، ص ٣٥ : ٤١ . معترك الأقران : ج١، ص١٧٤ : ١٨٠.

كما في قوله تعالى ﴿إن الله اصطفى أدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران﴾ ، ﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾ ، ﴿فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾ ، ﴿فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد﴾ .

ومن ذلك التقديم في قوله تعالى ﴿ يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه﴾ ، تصور الآيات هول الموقف يوم القيامة ، واضطرار الإنسان إزاء هذا الهول إلى التخلي عن أهله والفرار من أحبابه وعشيرته ، وقد رتبت الآيات هؤلاء الذين يفرمنهم ترتيباً تصاعدياً يوحي بتصاعد الإحساس بما يعانيه الإنسان في هذا اليوم ، فالمكروب يفر من أخيه قبل أن يفر من أبويه ، فإذا زاد عليه الكرب فرّ من الأبوين ، وبقى متمسكاً بالصاحبة و البنين . فإذا تضاعف عليه الهول تخلى عن الصاحبة وبقى متعلقاً بولده ، حتى إذا ابلغ الأمر ذروته نسى فلذات أكباده، ولم يعد مهموماً إلا بنفسه وبمصيره دون سواهما . ومن ثم يتجلى لنا بوضوح دقة وجمال التعبير القرآني في تصوير الأثر النفسي الذي يعتمل في داخل الإنسان في أصعب المواقف وأشدها على النفس .[١]

*****

التقديم والتأخير في النفي وفوائده :

سبق أن أشرنا لفوائد التقديم في الإثبات سواء بالنسبة للمسند إليه ، أو للمسند ، أو للمتعلقات ، وبقي أن نوضح هذه الفوائد في حالة النفي ، فإن النفي إذا دخل على الفعل كقولنا: ما ضربتُ زيداً . كان القصد منه نفي فعلٍ لم يثبت أنه وقع ، لأن الفاعل نفي عن نفسه ضرباً واقعاً بزيد ، وذلك لا يقتضي كون زيد مضروباً ، بل ربما يكون الضارب شخصاً آخر غير المتكلم ، أو أن الضرب لم يقع أصلا .

أما إذا دخل النفي على الاسم ، نحو : ما أنا ضربت زيداً ، لم نقل هذا إلاّ وزيدٌ مضروب، وكان القصد نفي أن يكون المتكلم هو الضارب .[٢]

وإذا كان كذلك فإن لتقديم المسند إليه وتسلط النفي عليه فوائد لا تكون إذا تحوّل النفي عنه إلى المسند من ذلك :

١) الدلالة على الاختصاص : فحسبما يرى "عبد القاهر" وجمهور البلاغيين ، فهنا يُخصص المسند إليه بالخبر الفعلي ، نحو قول الشاعر:

وما أنا أسقمت جسمي به ولا أنا أضرمت في القلب ناراً

---

(١) د. حسن طبل : ص ٥٧ . القزويني : ج٢، ص ٢٣٧،٢٣٨ . علاء مختار سلطان : ص١٨٤،١٨٥ . د. أحمد مطلوب : ج٢، ص٣٢٨ ، ٣٢٩ . ابن الأثير : المثل السائر ج٢، ص٤٧،٤٨ . الجامع الكبير: ص ١٧٧، ١٧٨ .

(٢) عبد القاهر الجرجاني : ص١٢٤ . الفخر الرازي : ص٣٠٥ .

فالمعنى أن السقم ثابت موجود ، ولذا فالنفي متوجه إلى الفاعل ؛ أي ليس هو الجالب لهذا السقم البادي عليه بل شخص آخر .[١]

٢) تقوية الإسناد المنفي وتوكيده : وذلك يتأتى من تقديم المسند إليه ودخول أداة النفي عليه مباشرة ، كقوله تعالى ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار﴾ ، فتقوية الإسناد تأتت من تقدير إعادة الإسناد مرة أخرى بعد الفعل (ينبغي) ؛ أي يكون المسند إليه قد ذُكر مرتين مما يدل على توكيد النفي .[٢]

وقد عارض بعض المحدثين قول "عبد القاهر" بأن تسلط النفي على المسند إليه يفيد الاختصاص والقصر مطلقاً ، إذ يرى صاحب هذا الاتجاه أن هذا يفيد الاختصاص والقصر غالباً لا مطلقاً باعتبار كون النفي إذا سُلّط على الفاعل ، فإنه لا يلزم عنه ثبوت الفعل ؛ لأن الفعل مسكوت عنه.[٣] لكننا نرى أن قولنا (ما أنا فعلت) إنما يدل على نفي كون الضمير (أنا) هو الفاعل ، وإذا ثبت ذلك تأكد وقوع فعل ما لكن المتكلم ليس صاحبه ، وبالتالي يتوجه النفي للفاعل لا للفعل المعلوم وقوعه مسبقاً . وذلك خلافاً لقولنا (ما فعلت هذا) فهنا النفي متوجه للفعل ذاته لا للفاعل ومن ثم يتأكد لنا صدق وجهة نظر "عبد القاهر" في كون النفي المسلط على الفاعل يفيد الاختصاص والقصر مطلقاً خاصة في ضوء من يرى تقديم المتعلق على عامله يفيد القصر والاختصاص دائماً .

وأما وقوع النفي على المسند ، مع تقديم المسند إليه عليه ، فإنه يفيد :

١) الاختصاص : من ذلك قولنا : أنت ما سعيت في حاجتي ، فهذا يدل على قصر النفي ؛ بمعنى أنك أنت دون سواك لم تسع في حاجتي ، بل ربما سعى فيها غيرك .[٤]

٢) التوكيد وتقوية النفي : نحو قولنا : أنت لا تحسن هذا . فهذا أشد وأقوى في النفي من قولنا (لا تحسن هذا) ، بل يكون أوقع مع من هو أشد إعجاباً بنفسه ، وأعرض دعوى في أنه يحسن الأمر ومنه قوله تعالى ﴿والذين هم بربهم لا يشركون﴾، فنفي الشرك عنهم مؤكد بدرجة لا تقبل الشك .[٥]

٣) عدم التعريض بالغير : ويستفاد ذلك من تقديم المتعلقات كتقديم المفعول والجار والمجرور والظرف...إلخ . فقولنا : ما ضربتُ زيداً – بدخول حرف النفي على المسند وبقاء المفعول في محله ، يفيد نفي وقوع الضرب على زيد ، دون تعريض بغيره ، بل يترك الأمر مجملاً مبهماً .

---

(١) عبد القاهر الجرجاني : ص١٢٥ . حسني محمد سيد : ص ١٠٥،١٠٦ . د. أحمد مطلوب : ج٢، ص ٣٢٦ . د. عبد الجواد محمد طبق : ص ١٦٢ .

(٢) حسني محمد سيد : المرجع السابق ، نفسه .

(٣) د. محمد محمد أبو موسى : ص ٢٣١،٢٣٢ .

(٤) القزويني : ج٢ ، ص٧٥،٧٦ .

(٥) عبد القاهر الجرجاني : ص١٣٨. الفخر الرازي : ص٣١٠،٣١١ . السكاكي : ص ٢٢٢.

أما إذا تقدم المفعول ودخل عليه حرف النفي فإنه يفيد التعريض بالغير ، وذلك نحو قولنا : ما زيداً ضربت ، فالمعنى أن ضرباً ما وقع من المتكلم على إنسان بعينه، وظن السامع أن ذلك الإنسان هو زيد ، فنفى أن يكون زيد هو المقصود .[١] فهنا يكون التعريض بوقوع الضرب على الغير محققاً مع ثبوت الفعل .

ونفس الحكم ينطبق على الجار والمجرور ، نحو قولنا : ما أمرتك بهذا ، فالنفي هنا واقع على حدوث الأمر في حد ذاته من المتكلم ، بل قد يكون الفعل غير واقع أصلاً. وذلك خلافاً لقولنا : ما بهذا أمرتك . فهنا يتغير المعنى ليفيد أن ثمة أمراً ما وقع من المتكلم، ولكنه مخالف لما أشير إليه هنا ومن ثم فالفعل ثابت مع التعريض بالأمر الآخر .[٢] ومن ذلك قوله تعالى ﴿ذلك الكتب لا ريب فيه﴾ ، حيث تأخر الجار والمجرور ، والمعنى هنا على نفي الريب عن القرآن بصفة خاصة دون التعريض بغيره من الكتب السماوية . أما قوله تعالى ﴿لا فيها غول﴾ بتقديم الجار والمجرور ، فمعناه نفي الغول عن خمر الجنة، مع التعريض بخمر الدنيا وكونها تغتال العقول وتميز خمر الجنة عنها في هذا الصدد . أي أن تقديم الظرف أو الجار والمجرور ودخول أداة النفي عليه يستفاد منه نفي الشيء مع التعريض بالغير .[٣]

٤) الدلالة على التعميم ، من ذلك عموم السلب ، وسلب العموم : فإذا تقدمت صيغة العموم على أداة النفي (السلب) ، نحو قولنا : كل هذا لم أفعله ، كان النفي نفياً عاماً ، ويناقضه الإثبات الخاص فلا يصح قولنا (بل بعضه) . ومن ذلك قول الشاعر :

قد أصبحت أم الخيار تدعي ... على ذنباً كله لم أصنع

فالشاعر هنا يعمم النفي ، ليبرئ نفسه من كل الذنوب المدعاة عليه في هذا الموقف .[٤]

أما سلب العموم فهو أن تتقدم أداة النفي على صيغة العموم ، وهو قول لا يناقضه الإثبات الخاص ، نحو قولنا : لم يقم كل المسلمين بواجبهم ، فمعناه أن بعض المسلمين قد أدى هذا الواجب. وفي هذا تعريض بالمخاطب وإيماء إلى أنه ممن لم يقم بواجبه ، وذلك كقول الشاعر :

ما كل ما يتمنى المرء يدركه ... تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن

فالنفي هنا ليس عاماً بل إن المرء قد يدرك بعض ما يتمنى دون البعض الآخر .[٥]

*****

---

(١) عبد القاهر الجرجاني : ص١٢٦ . الفخر الرازي : ص٣٠٦،٣٠٧ .

(٢) عبد القاهر الجرجاني : ص١٢٧. الفخر الرازي : ص٣٠٧ .

(٣) بدر الدين بن مالك : ص٥١ .

(٤) الفخر الرازي : ص ٣١٤ . القزويني : ج٢ ، ص١٠٤ . بدر الدين بن مالك : ص٢٧ . د. حسن طبل: ص٥١ . د. درويش الجندي : ص ٨٦ . د. فضل حسن عباس : ص٢٣٠ .

(٥) الفخر الرازي : المرجع السابق ، نفسه . د. فضل حسن عباس : ص٢٣١ . د. عبد العزيز عتيق: ص١١٨ . علاء مختار سلطان : ص ١٨٨ . د. درويش الجندي : المرجع السابق ، نفسه .

التقديم والتأخير في الاستفهام وفوائده :

ليس ثمة فارق كبير بين أحوال التقدم في الخبر وبين أحواله في الإنشاء . فمن المعلوم أن الاستفهام بأنواعه سواء كان حقيقياً ، أو تقريرياً ، أو إنكارياً ، إذا دخلت فيه همزة الاستفهام على المسند (الفعل) كان الشك متجهاً إلى الفعل ، وصار الغرض من الاستفهام معرفة وقوعه من عدمه، نحو قولنا : أبنيت الدار التي كنت علي أن تبنيها ؟ فالمراد هنا السؤال عن وقوع الفعل أو امتناعه.

أما إذا دخلت الهمزة على المسند إليه ، فقلنا : أأنت بنيت هذه الدار ؟ فالشك متوجه هنا إلي الفاعل من هو ، مع ثبات وقوع الفعل . أي أن الذي يلي الهمزة هو المشكوك فيه والمسئول عنه وذلك في الاستفهام الحقيقي . ونفس الأمر في الاستفهام التقريري ، نحو قوله تعالى : ﴿ أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم ﴾ فالغرض هنا ليس إقرار وجود كسر الأصنام ، بل الإقرار منه عليه السلام بأن ذلك الكسر كان منه لا من غيره . فالهمزة تفيد التقرير لفعل قد كان ، أو إنكار له وتوبيخ لفاعله عليه .[1]

وأما حالة الإنكار فالمراد بها إنكار وقوع الفعل من أصله وذلك إذا تلي الهمزة، نحو قوله تعالى : ﴿أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثا﴾ ، وكقوله تعالى "أصطفي البنات على البنين مالكم كيف تحكمون". فهذا رد على المشركين وتكذيب لهم في دعواهم المؤدية إلى هذا الجهل العظيم .[2]

أما إذا قُدِّم الاسم ، صار الإنكار في المسند إليه (الفاعل) ، أي في صدور الفعل – الواقع حقاً – عن هذا الفاعل ، نحو قولنا لمن انتحل شعراً : أأنت قلت هذا الشعر ؟ كذبت ، لست ممن يقول مثله . والإنكار يكون لأغراض منها .

١- المبالغة في الاستحقار ، نحو قولنا لمن نحتقره : أأنت تمنعني من هذا ؟

٢- المبالغة في إظهار خسته ، نحو قولنا : أهو يمثل هذا القدر من السوء ؟

٣- المبالغة في التعظيم ، نحو قولنا : أهو يمنع الناس حقوقهم ؟ أهو يسأل الناس ؟[3]

وقد يكون الإنكار للفعل من أصله ثم يُخرِج اللفظ مُخرَجه إذا كان الإنكار في الفاعل نحو قوله تعالى ﴿قل آلله أذن لكم﴾ ، فالمعنى إنكار أن يكون قد كان من الله تعالى إذن فيما قالوا ، دون التعريض بأن يكون هذا الإذن من غير الله تعالى ، فأضافوه إلى الله، إلاّ أن اللفظ أخرج

---

(١) عبد القاهر الجرجاني : ص١١١،١١٣ . الفخر الرازي : ص٣٠٠،٣٠١ . ابن الأثير : الجامع الكبير، ص ١١٤ . عبد الهادي العدل : ص ٢٤٣،٢٤٨ .

(٢) عبد القاهر الجرجاني : ص١١٤ . الفخر الرازي : ص٣٠١ . ابن الأثير: الجامع الكبير ، ص١١٥.

(٣) الفخر الرازي : ص٣٠١ ، ٣٠٣ .ابن الأثير : الجامع الكبير ، المرجع السابق ، نفسه .

مُخرجَةَ إذا كان الأمر كذلك ، لأن يجعلوا في صورة من غَلِط فأضاف إلى الله إذناً من غـير الله ، فإذا حُقق عليه ارتدع .[١]

وينطبق نفس القول على المفعول إذا ولي الهمزة ، فيقتضي أن يكون الإنكار في طريق الإحالة والمنع من أن يكون بمثابة أن يقع به مثل ذلك الفعل ، نحو قولنا: أزيداً تضرب ؟ فالإنكار هنا أن يكون (زيد) بمثابة من يُضرب ، أو أن يجترأ عليه. وعلى غراره قُدّم لفظ (غير) في قوله تعالى ﴿قل أغير الله أتخذ ولياً﴾ ، وفي ﴿أبشراً منا واحداً نتبعه﴾ ، ففي الحالتين الإنكار متوجه للجزء المقدم لا للفعل في حد ذاته .[٢]

وينطبق نفس الحكم على الفعل في زمن الحال أو الاستقبال ففي الحال – مثل الماضي – يكون الاستفهام للتقرير أو للإنكار . وأما في الاستقبال فيكون للإنكار أو للاستقباح ، نحو قوله تعـالى ﴿أنلزمكموها وأنتم لها كارهون﴾ ، فالمعنى هنا إنكار أصل الإلزام . وكقولنا لرجل يركب الخطر : أتخرج في هذا الوقت ؟ أتغرّر بنفسك ؟ [٣] فالمراد استقباح صدور مثل هذا الفعل منه . وكـذلك الحال بالنسبة للمسند إليه إذا ولى الهمزة كقولنا : أفأنت تكره الناس ؟ وكقولـه تعـالى ﴿أهـم يقسمون رحمة ربك﴾ .

والإنكار في الاستقبال مراده تنبيه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتـدع ، ويَعـيَ بالجواب ، إمّا لأنه ادعى القدرة على فعل لا ينطبق عليه . وإما لأنه هم بأن يفعل ما لا يستصوب فعله ، فإذا رُوَجع فيه تنبه وعرف الخطأ . وإما لأنه جوَّز أمراً لا يوجد مثله فإذا ثبت على تجويزه قبح على نفسه ، وذلك كقوله تعالى ﴿أفأنت تسمع الصم أو تهدي العمى﴾ ، فالمعنى ليس إنكـار كونه يستطيعه ، بل تنزيل حال من يحاول إسماعهم بمنزلة حال من يحاول إسماع الصم .[٤]

ومن ثم فالمقدم له خاصية لا يحملها إذا تغيّر مكانه أو تأخر . وهذا ينطبق في الخبر إثباتاً ونفياً ، وفي الاستفهام كل بصيغته الخاصة .

---

(١) عبد القاهر الجرجاني : ص١١٥ .ابن الأثير : المرجع السابق ، نفسه .

(٢) عبد القاهر الجرجاني : ص١٢١،١٢٢ . الفخر الرازي : ص٣٠٤،٣٠٥ . ابن الأثـير : الجـامع الكـبير، ص١١٧ . د. حسن طبل : ص٥٥.

(٣) عبد القاهر الجرجاني: ص١١٦،١١٧. الفخر الرازي: ص٣٠٢،٣٠٣ . ابن الأثير: ص ١١٥،١١٦ .

(٤) عبد القاهر الجرجاني : ص١١٩،١٢٠. الفخر الرازي : ص٣٠٣ وما بعدها . ابن الأثير : ص ١١٦.

المبحث الثاني

التقديم والتأخير لغة واصطلاحاً :

تستخدم اللغة العبرية أكثر من مصطلح للإشارة لظاهرة التقديم والتأخير بعض هذه المصطلحات أصيل في اللغة والبعض الآخر مستعار من لغات أخرى كاليونانية أو اللاتينية. وأول هذه المصطلحاتَ استخدماً لدى مفسري العهد القديم هو مصطلح מקרא מְסֹרָס وهو تركيب وصفي يعني (قراءة محرّفة – تلاوة غير صحيحة) ،[1]. ويعنى لفظ מְסֹרָס (نص محرّف – مشوّه – مزيّف – مقلوب – ليس على ترتيبه الصحيح) ، وهو لفظ مشنوي كان يدل في المشنا على معنى (المخصي) ، ثم تطور المعنى في العصر الحديث ليدل على التحريف والتشويه .[2]

أما المصطلح الثاني للدلالة على هذه الظاهرة فهو مصطلح מוקדם ומאוחר ، وهو تركيب عطفي . واللفظ الأول فيه מֻקְדָּם لفظ مشنوي يعني (مُتقدّم – مُبكّر – سابق – عاجل – أمامي) ، وهو صيغة اسم مفعول مشتق من وزن הֻפְעַל ، من الفعل المشنوي הִקְדִּם والذي يعني (قَدّم – سَبَق – عُجّل – جيء به قبل موعده – كان في الصدارة) . وأما اللفظ الثاني מְאֻחָר فهو نقيض لفظ מֻקְדָּם ، وهو لفظ مشنوي يعني (متأخر – لاحق) ، وهو صيغة اسم مفعول مشتق من وزن פֻּעַל من الفعل المشنوي אִחֵר والذي يعني (تأخر – جاء متأخراً – تلا – لحق بـ) .[3]

وأما المصطلح الثالث فهو הַעְתָּקָה ، وهو لفظ يرجع للعصر الوسيط ، ويعني (نسخ – نقل– ترجمة – زخرفة – نقل) ، وهو صيغة اسم مشتق من وزن הִפְעִיל من الفعل المقرائي הֶעְתִּיק والذي يعنى (نقل – تحوّل – انتقل إلى – نسخ) ، وقد تطورت دلالته في العصر الوسيط ليعني (ترجم – نقل من لغة لأخرى) .[4] ويستخدم هذا المصطلح باعتبار المعنى الأساسي وهو التحريك أو النقل من مكان لأخر ، وهو من وسائل الأسلوب الشعري ، حيث يتم تغيير الترتيب المعتاد في العبارة عن طريق نقل الكلمات من مكانها ، وذلك لأسباب إيقاعية أو لضرورة القافية ، كما في (أيوب ٤/٦)، [5] أي أنه يستخدم بمعنى التقديم والتأخير .

---

(١) ד. שגיב: מילון עברי ערבי לשפה העברית בת זמננו ، הוצאת שוקן ، ירושלים ותל אביב، מהדורה שלישית ، 1990 ، ע' מסרס ، מקרא מסרס .

(٢) א. אבן שושן : המילון העברי המרוכז، הוצאת קרית-ספר ، ירושלים ، 1993 ، ע' מסרס، סרס

(٣) ד. שגיב : ע' קדם ، הקדם ، מקדם . ע' אחר ، מאחר . א. אבן שושן : ע' קדם ، הקדם ، מקדם . ע' אחר ، מאחר .

(٤) ד. שגיב : ע' העתיק ، העתקה . א. אבן שושן : ע' העתיק ، העתקה .

(٥) עזריאל אוכמני : תכנים וצורות ، הוצאת הקיבוץ הארצי ، ספרית פועלים ، הדפסה שניה، 1979 ، כרך ראשון، ע' 157 . د. سعيد عبد السلام : دراسة معجمية لمصطلحات الأدب، القاهرة ١٩٩٧ ، ص ٢٣٣. " لم يسهب الباحث في الحديث عن هذا المصطلح بل ذكره ثم أحال إلى مصطلح איגורסיה بما يعني ترادف المصطلحين عنده ".

والمصطلح الرابع هو שנוי חלקי המשפט (שנוי סדר המלים) ، ويعني به تقديم ما رتبته التأخير ، أي تقديم كلمة تتأخر عادة حسب الترتيب الطبيعي للجملة إلى أولها ، وذلك للتخصيص والاهتمام والإبراز .[١]

والمصطلح الخامس وهو הפוך סדר ويعني (قلب الترتيب) ، أي قلب ترتيب الكلمات في الجملة الواحدة ،[٢] وهو مصطلح نحوي أكثر منه مصطلح بلاغي .

وأما المصطلح السادس فهو من المصطلحات الدخيلة على العبرية من اللغة اليونانية ، وهو مصطلح אנסטרופה ويعني في اليونانية (القلب إلى الوراء) ، ويقصد به تغيير مواضع الألفاظ في الجملة تغييراً يخالف الترتيب النحوي المألوف ، لغرض بلاغي كالقصر وإظهار الاهتمام ، كما في (خر ١٧/٢٢) .[٣]

أما المصطلح السابع فهو مستمد من اللغة اللاتينية ، وهو مصطلح אינורסיה ويعني (التقديم والتأخير) وهو مكون في أصله من in-vertere بمعنى (يستدير) ، والتقديم والتأخير في علوم البلاغة الأوروبية عبارة عن تغيير النظام الطبيعي للكلام ؛ بقصد التأثير أو الإبراز ، كما في أيوب (٦/٤).[٤]

ويعتبر مصطلح מוקדם ומאוחר هو الأقدم في الاستخدام للإشارة لوجود هذا الظاهرة البلاغية في المقرا ، حيث ورد ذكر المصطلح ضمن القاعدتين الواحدة والثلاثين والثانية والثلاثين من قواعد رابي "إليعازر بن رابي يوسي الجليلي" [٥] إذ يقول : מוקדם ומאוחר שהוא

---

(١) د. سعيد عبد السلام : المرجع السابق ، ص٧٧٨ . معجم مصطلحات علم اللغة النظري ، مكتبة الأهرام ، القاهرة ،١٩٩٧ ، ص٢٨٠ . معجم مصطلحات النحو العبري ، دار الكاتب للطباعة ، القاهرة ، ص١٧٩، ١٨٠.

(٢) د. سعيد عبد السلام : معجم مصطلحات علم اللغة النظري، ص٧٢. معجم مصطلحات النحو العبري ، ص ٤٩ .

(٣) د. سعيد عبد السلام : دراسة معجمية لمصطلحات الأدب ص٧٥ ، ٧٦ . معجم مصطلحات علم اللغة النظري ص ١٩ . معجم مصطلحات النحو العبري ، ص ١٧ .

(٤) עזריאל אוכמני : עמ' 38 . (أشار أوخماني للمصطلح ثم أحالنا إلى مصطلح העתקה دون تعريف له بما يعني أنهما مترادفين عنده) . د. سعيد عبد السلام : دراسة معجمية لمصطلحات الأدب ، ص٤٥.

(٥) قواعد رابي إليعازر بن يوسي الجليلي وعددها اثنتان وثلاثون قاعدة أو أسلوباً ؛ وهي عبارة عن مزيد من التفصيل لما سبق من قواعد وضعها "هليل الشيخ" في عصر الرواة ، وهي سبع قواعد ؛ وذلك لتوضيح التوراة لعامة اليهود من ناحية، ولمن يقوم بالتفسير نفسه للجمهور من ناحية أخرى . وقد زادها "الحبر إسماعيل" إلى ثلاث عشرة قاعدة . منها التفسير بالأولى، العموم والخصوص ، المتقدم والمتأخر في الموضوع ، والمتقدم والمتأخر في الأقسام . انظر عبد الرازق أحمد قنديل : الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ١٢٥ ، ١٢٨ : ١٣٠ . מרדכי מרגליות : מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה, ס' בראשית, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 22 ، 23 . האנציק' העברית כ' 22 ، עמ' 243 : 245 .

בעניין. מוקדם ומאוחר שהוא בפרשיות فهاتان القاعدتان تنصان على رفض وجـود تقديم وتأخير في المقرا . فمن ذلك أنه يستشهد في هذا بـ (صمو[1] ٣/٣) ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' فيرى أن جملة ושמואל שוכב בהיכל ה' ، هي جملة مقدّمة وأن الأصل هو: ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ה' ושמואל שוכב במקומו . فالمقصود هنا الإشارة للتقديم والتأخير في ترتيب الجملة أو (الموضوع) . أمـا القاعـدة الثانيـة فيستشهد بها علـى أن مـا ورد في (جـامع ١٢/١) אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלים . كان ينبغي أن يتصدر الأصحاح الأول من سفر الجامعة . لكنه يرى عدم وجـود تقديم وتأخير بين الفقرات أو في القصص ، فينص على أنه لا يوجد تقديم أو تأخير في التوراة אין מוקדם ומאוחר בתורה . ويبدوا أن رابي "إليعازر" يتبع في هذا رأي من سبقه حيث يعتمد في رفضه للتقديم والتأخير في القصص على رأي رابي "شموئيل بر يتسحاق" .(١) وقد سار الحكمـاء والمفسرون على نهج رابي "إليعازر" في رفض التقديم والتأخير في المقرا ، وربما كان خـوفهم مـن قداسة النص هو ما جعلهم يكثرون من استخدام مصطلح מקרא מסרס بـدلاً مـن מוקדם ומאוחר ، ذلك أنهم عندما يتعاملون مع إحدى الفقرات المقرائية التي يلتبس فهمها لوجود تقديم وتأخير بها يأخذوا بقاعدة סָרס מקרא ודרשהו أو قاعدة סרוס לשם פשט . حسبما ورد في "المدارش" حول ما ورد في (خر١٦/٢٠) וירום תולעים ויבאש ، فنصوا على أن هـذه العبارة מקרא מסורס باعتبار أن الشيء يتعفن وينتن أولاً ثم تظهر به الديـدان بعـد ذلـك . وكذلك في (أيوب ١٤/١٠) גבר ימות ויחלש ، فيرى "دافيد قمحي"(٢) جرياً علـى هـذه القاعدة أن الأصل ויחלש וימות ، باعتبار أن الضعف سابق على الموت. وقد أكثر رابي "يوشيا" تلميذ رابي "يشمعئيل" من استخدام هذه القاعدة وخاصة بالنسبة لتقديم بعض الأسماء على بعـض كما في (عد٩/٦) לפני משה ולפני אהרן فيتم تقديم اسم אהרן باعتباره الأكبر . وكذلك في (عد ٢٧/٢) ، (١٥/٣٣) ، اعتماداً على القول بأن ما ورد في المقرا وفقاً لترتيب وقوعـه في الحقيقة هو أمر لا يلائم كافة مواضع المقرا .(٣)

---

(١) מרדכי מרגליות : מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה ، ספר בראשית ، הוצאת מוסד הרב קוק ، ירושלים ، תשכ"ז ، עמ' 38 .

(٢) دافيد قمحي : (١١٦٠ – ١٢٣٥) من كبار النحاة العبريين ، كما يعد أعظم مفسر في عصره . تنقل بـين بروفانس ونربونا، وكان واسع الثقافة مجيد لعدد من اللغات . أهم مؤلفاته بعـد التفسـير كتـاب המכלול "الجامع" والقسم الأول منه في قواعد اللغة ، وأما القسم الثاني فهو معجم للغـة العبريـة عـرف باسـم ס' השרשים . وقد بدأ تفسيره بسفر أخبار الأيام ، ثم سفر التكوين وأسفار الأنبياء ، والمزامير والأمثال . وهو يسير على نهج "ابن عزرا "، وإن كان منهجه هو التفسير بالظاهر . انظر سليم شعشوع : العصر الـذهبي، دار المشرق ، شـفا عمـرو، ١٩٩٠ ، ط٢ ، ص١٢١ ،١٢٢ . האנציק' העברית כ' 29 ، עמ' 811: 813 .

(٣) עזרא ציון-מלמד : מפרשי המקרא - דרכיהם ושיטותיהם، הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס، האוני - ברסיטה העברית ، ירושלים ، תשל"ח ، מהדורה שניה ، כרך א' ، עמ' 66 . יצחק אבנירי : היכל רש"י ، הוצאת המחבר ، תל אביב ، 1956 ، כרך 3 ، עמ' צז ، צח . יד הלשון ، אוצר לשוני ، הוצאת יזרעאל ، תל אביב ، מהדורת דבר ، 1964 . עמ' 320 .

كما أكثر الحكماء من الاعتماد على هذا المنهج מקרא מסורס فيما يتصل بتقديم القصص– خلافاً لما كان عليه رابي " إليعازر" وسابقوه – ومن أشهر هذه النماذج أن قصة العجل تسبق الأمر ببناء المسكن המשכן ، كما أن تدشين المسكن كان سابقاً على تعداد بني إسرائيل (عد ١/١) . بل بلغ الأمر حد الانقسام حول مكان القصة ، وهل هي في مكانها الصحيح أم لا ، مثلما حدث بين رابي "إبهو" ورابي "يوحنان" (تك رابا ٣/٧٠) حول نذر يعقوب هل كان سابقاً على وعد الرب له ، أم تالياً عليه ؟ (١)

ولعل هذا الإفراط في استخدام هذه القاعدة هو ما دفع بعض المحدثين للتحذير عند التعامل مع بعض المواضع التي تتضمن تقديماً أو تأخيراً في المقرا . كما نصَّ على أن القول بعدم وجود تقديم أو تأخير في المقرا في إطار القصص هو الأساس، وأما في إطار الجملة فيمكن وروده .(٢) بيد أن هذا الرأي ليس من الدقة على مستوى المنطق واللغة ، فاللغة العبرية من اللغات السامية التي فقدت الإعراب ولم يعد بها منه سوى بقايا ، وهو ما يؤكد أن التقديم والتأخير موجود في هذه اللغة وأن بنيتها لا تختلف كثيراً عن غيرها من اللغات السامية في احتمالها لهذا النوع البلاغي . ومن ناحية أخرى فإن القول بعدم وجود تقديم وتأخير في القصص مرجعه محاولة هؤلاء المفسرين الابتعاد بالمقرا عن الطعن فيها بالقول بوجود تناقضات منطقية داخلها أو بعدم ترتيبها بشكل سليم ، ومن ثم فالأصوب هنا ما سار عليه الحكماء من الاتساع في تطبيق مثل هذه القاعدة دون مراعاة إلا للسياق التاريخي والمنطقي إن جاز لنا هذا التعبير .

ولعل "ابن جناح" (٣) هو أول من كانت له شجاعة استخدام المصطلح المباشر للإشارة للظاهرة وهو מוקדם ומאוחר ، وتطبيقه على المقرا في العصر الوسيط إذ يقول : "اعلم أن التقديم والتأخير في أقوالهم كثير ، وذلك كما في (خر ٨/٢٢) ، (مزامير٧/١٣٨) (על אף אויבי תשלח ידך على عقب أعدائي تمد يدك) فالأصل : אף תשלח על אויבי ."(٤) ويبدو أن ما شجع "ابن جناح" على هذا الأمر تأثره باللغة العربية من جهة ، مع تقارب المصطلحين صوتيا ودلالياً ، ومن جهة أخرى رغبته في توسيع استخدام المصطلح ليعم ظواهر اللغة دون الاقتصار

---

(١) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 3 ، עמ' צח .

(٢) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 3 ، עמ' צז . וגם : יד הלשון ، עמ' 319 .

(٣) أبو الوليد مروان بن جناح : (٩٩٠ – ١٠٥٥) تقريباً ، وهو من أكبر علماء اللغة والنحو العبري والتفسير في الأندلس ، ولد في قرطبة وتوفي في سرقسطة . من مؤلفاته كتاب "المستلحق"، رسالة "التنبيه" ، كتاب " التنقيح " والجزء الأول منه هو كتاب "اللمع" ، والثاني وهو كتاب "الأصول". يهتم في تفسيره للمقرا بالنواحي اللغوية . انظر عبد الرازق أحمد قنديل : ص٢١٥ :٢٢١ . سليم شعشوع : ص١٣٢، ١٣٣ .

(٤) רבי יונה אבן גנאח : ספר הרקמה ، תרגום ר' יהודה אבן תבון ، המוציא מיכאל וילנסקי ، הוצאת האקדמיה ללשון העברית ، ירושלים ، תשכ"ד ، מהדורה שניה ، כרך ראשון ، עמ' שנט .

على المقرا– بالرغم من أن شواهده كانت شواهد مقرائية– فهو يتعامل مع مصطلح بلاغي لا مصطلح تفسيري فقهي .

في حين نجد "راشي" [١] يميل لاستخدام المصطلح الأول מקרא מסורס ، ودافعه في تعديل بعض الجمل أو الفقرات إنما مرجعه خشية سوء الفهم ، كما في (تك ١٧/٣٩) (בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי دخل إليّ العبد العبراني الذي جئت به إلينا ليداعبني) ، فهو هنا يخشى أن يفهم الأمر وكأن الزوج قد جلب هذا العبد ليداعب زوجته ، فجعل الترتيب בא אלי לצחק בי העבד העברי אשר הבאת . وكذلك (عـد ٣٣/٢٢) (גם אתכה הרגתי لكنت الآن قد قتلتك) فالأصل הרגתי אותך ؛ أي أن المراد ليس مجرد ملاحقتي لـك فقط ، بل الرغبة في القتل أيضا . وكذلك (صمو٢ ٣٤/١٥) ، (خر٢٠/١٦) ، (لا ١٥/١) .[٢] ومما يؤكد أن خشية "راشي" من سوء الفهم هي الدافع الرئيسي له لاستخدام هذه القاعدة أنه في (تك١٤ ١٢/١) (ויקח את לוט ואת רכושו בן אחי אברהם وأخذوا لوطاً ابـن أخـي إبراهيم وأملاكه) ، فهو لا يعلق على هذه الفقرة لعلمه أنه لن يُساء فهمها . وكذلك فعل في (تك ١٧/١٢) (لا ٢/١) .[٣] بل إنه في بعض الأحيان يغيِّر من ترتيب الكلمات في الجملة دون ذكر مصطلح ما وذلك كما في (تك٤٠ ٥/٤٠) (ויחלמו חלום שניהם وحلـم كلاهمـا حلمـاً) ، فالأصل ויחלמו שניהם חלום ، وذلك بحسب الظاهر لديه وكذلك في (تك ٤١ ٥٧/٤١) .[٤]

قد سار "شموئيل بن مائير" [٥] على نهج "راشي" في عدم استخدام المصطلح عند التعامل مـع هذه الظاهرة ، إذ نجده يُعدِّل من ترتيب أجـزاء الجملـة في الفقـرات في صـمت ، كمـا في (تك٥٠ ١١/٥٠) (וירא יושב הארץ הכנעני فلما رأى أهل البلاد الكنعانيون) ، فالمفروض أن

---

(١) راشي : هو الحاخام شلومو يتسحاقي (١٠٤٠ – ١١٠٥) تقريباً . من أعظم مفسري التلمود ومـن أهـم مفسري المقرا في العصر الوسيط . ولد في ترويز بشمال فرنسا وتوفي في نفس المدينة . واشتهر بالاسم المختصر "راشي" والمأخوذ من الأحرف الأولى لاسمه الكامل . وهو زعيم الطوائف اليهودية في شمال فرنسا . وقد فسـر التوراة كاملة ، وعدد من أسفار الأنبياء وإن كان ثمة خلاف حول تفسيره لأسفار عزرا ونحميا وأخبار الأيـام وأيوب وبعض أجزاء حزقيال . وله كتاب "الفردوس" حول تفسير بعض الأحكام الدينية . وكتاب "المحظـور والمباح" حول أحكام الطلاق ، و"سدور راشي" وهو وشرح تعليق لبعض الأحكام الشرعية . انظر عبد الرازق أحمد قنديل : ص ٢٦٧ وما بعدها . האנציק' העברית כ' 31 ، עמ' 992 : 999 .

(٢) עזרא ציון-מלמד : כרך א' עמ' 429 . יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שמד .

(٣) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، שם . וגם : יד הלשון ، עמ' 319 ، 320 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : 429 .

(٥) شموئيل بن مائير (١٠٨٥ – ١١٧٤) هو ابن مائير بن شموئيل ، وهو حفيد راشي وقد تتلمذ علـي يديـه ، حيث اقتفى أثر جده في حياته ، وكان له منهجه في التفسير الذي يقوم على منهج التفسير بالظاهر ، إلا أنه قد يلجأ في أحيان نادرة إلى التأويل . وقد قام بعد موت جده بقيادة مدرسته ، وإكمال ما هو ناقص من تفاسـير جده ، خاصة وأن معظم مخطوطات راشي كانت في متناول يـده . انظـر عبـد الـرازق أحمـد قنـديل : ص٢٨٠،٢٨١ .

تكون וירא הכנעני שהוא יושב הארץ ההיא . وكذلك في (خر٣/٧) (ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו وسمعت صراخهم من أجل مسخريهم) ، فـالمفروض أن تكـون ואת צעקתם שצועקים מפני נוגשים . وكـــذلك (تـــث١٢/٢٩) ، (لا ٤/٢٢) ، (أستير٦/٨).[١]

أما "أبراهام بن عزرا" [٢] فنجده يسير على طريقتين ، الأولى لا يستخدم مصطلحاً معيناً عندما يتعامل مع ترتيب أجزاء الجمل داخل الفقرات، فمثلاً (تك٢٥/٢٥) (כלו כאדרת שער كله كفروة شعر) . فيقول إن لفظ אדרת لم يرد مضافاً، ولذا فالمعنى هـو כלו שער כאדרת . في حين يرى آخرون أن الترتيب الوارد في الفقـرة هـو الصـحيح دون تعـديل . وكـذلك في (خر١٤/٣٠) (וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים ونظر إسـرائيل المصـريين أمواتاً على شاطئ البحـر) . فالأصـل في ظنـه שהיו ישראל על שפת הים ויראו את מצרים מת כאשר טבע . كما أنه يكثر من تعديل ترتيب جملة الصلة داخل الفقرة، كما في (تث٦/٣) ، (عاموس٩/١٢).[٣]

أما الطريقة الأخرى لديه فيستخدم فيها مصطلح מוקדם ומאוחר ، حيث يرى ضـرورة عكس ترتيب الفقرات والقصص ، فمثلاً قصة לך לך الواردة في (تك١٢/١) يرى أنها تسـبق فقرة ויקח תרח الواردة في (تك١١/٣٢) باعتبار أن "تارح" مات بعدما بلغ "إسحاق" الخامسة والثلاثين من عمره . ونفس الأمر في (تث ١٠ /٧ ، ٨) ، (خر ١١/١ –٩) . بل إنه يـرى أن الاعتماد على قاعدة التقديم والتأخير مفيد في فهم ما هو مراد بدقة دون لبس أو سوء فهم ، كما في (أيوب ١٤/١٠) ، بل ويرى أن ثمة فقرات متباعدة تترابط معاً فيرى أن (خر٤/٢٠) (ויקח משה את אשתו فأخذ موسى امرأته) ، من الجدير أن ترتبط مع (خـر٤/٢٤) (ויהי בדרך במלון وحدث في الطريق في المنزل) . وكذلك الحال بين (تك ٤٨/١٢) ، (تك ٤٨/٧) .[٤]

ومع هذا فإن "ابن عزرا" يعارض فكرة التقديم والتأخير أحياناً في بعض الفقرات مفسراً إياهـا بحسب الظاهر ، كما في (لا ١٤/٣) ، (خر١٣/٨) ، (مزامير ٤/٨) ، (مزامير ١٠٤/٦) فهو لا يرغب في تعميم هذا المبدأ دون مراعاة للسياق ومدى سهولة الفهم في كل حالة .[٥]

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך א' עמ' 469 .

(٢) أبراهام بن عزرا : (١٠٩٢ طليطلة – ١١٦٤) تقريباً ، شاعر ونحوي ومفسر للمقرا . هو أول مـن أدرك بصورة علمية مشاكل النقد الأدبي للتوراة في تفسيره ، وقد جمع في تفسيره بين منهج القدامى وبـين المنـهج العلمي النقدي للتوراة . وقد ترجم الكثير من الأعمال العربية إلى العبرية، وقد ضاع عدد من أعمالـه مثـل تفسيره للأنبياء الأول . وله التفسير الموجز على المجلات الخمسة ، كما له عدد من المؤلفات في النحو . انظـر عبد الرازق أحمد قنديل : ص ٢٣٤ وما بعدها . سليم شعشوع : ص٧٧ وما بعدها . האנציק' העברית כ' 1 ، עמ' 210 : 215 .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 573 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 539 : 544 ، 573 .

(٥) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 574 ، 575 .

أما "دافيد قمحي" فيستخدم مصطلح **מוקדם ומאוחר** للإشارة إلى التقديم والتأخير في الفقرة الواحدة ، أو في ترتيب أجزاء الجملة ، وكذلك عند الإشارة للتقديم والتأخير في القصص ، وذلك كما في (يشو٨/١) ، (مل١ ١١ /٢٦) ، (إرميا ٤٠ /١) ، (قضا ٢١/٤) . ثم نجده يستخدم مصطلحاً آخر هو **מקרא הפוך** للإشارة إلى نفس الظاهرة ، ونجده يتفق أحياناً مع رأي "ابن عزرا" في تفسير بعض الفقرات ، وأحياناً ما يختلف معه . فمن ذلك (هوشع١٤/٣) (**כל תשא עוון** – ارفع كل إثم) فيرى أن الأصل **כל עוון תשא** . وذلك خلافاً لرأي "ابن عزرا" الذي فسر هذه الفقرة حسب الظاهر دون تقديم أو تأخير . وكذلك (مل٢ ٩/ ٣٠) (**ותשם בפוך עיניה** كحلت بالإثمد عينيها)، فالأصل **ותשם פוך בעיניה**. وكذلك (صمو١ ٣/٣)، (عاموس ١٢/٩).[١]

في حين يستخدم "موشيه بن نحمان" [٢] مصطلح **מוקדם ומאוחר** ، نجده يعترض على قول الحكماء بوجود تقديم وتأخير في المقرا ، إذ يرى أن كل ما ورد في التوراة ورد بحسب ترتيبه وذلك عند تعليقه على (لا ١/١٦) . فلا تقديم أو تأخير فيها . وفي نفس الوقت نجده يتعامل مع بعض الفقرات بأسلوب التقديم والتأخير ، وذلك سواء بشكل صريح باستخدام المصطلح ، أو بشكل ضمني دون ذكر للمصطلح ، من ذلك (تك ٣٩/ ١٧) **בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי** تقديره في رأيه **העבד העברי אשר הבאת לנו בא אלי לצחק בי** . وكذلك (تك ٥٧/٤١)(**באו מצרימה לשבור מיוסף** وجاءت كل الأرض إلى مصر إلى يوسف لتشتري) . فالتقدير **באו מצרימה אל יוסף לשבור** . وكذلك (عد ١/٢٠) ، (تث ٣/٩) ، (خر ١٥/١٢) .

وربما كان قوله بعدم وجود تقديم أو تأخير في المقرا قائم في إطار القصص ، بينما في إطار أجزاء الجملة يختلف الأمر ، ولعله في هذا يرد على توسعة "أبراهام بن عزرا" في استخدام هذا المصطلح.[٣]

أما المحدثون فنجد "أفنيري" يستخدم مصطلح **מוקדם ומאוחר** حيث يشير إلى أن هناك العديد من المواضع التي تشتمل على التقديم والتأخير نحو **אביה מקבל את גטה בלבד** . والأصل **אביה בלבד מקבל את גטה** .[٤]

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 835 ועוד .

(٢) موشيه بن نحمان (١١٩٤ جيرونا – ١٢٧٠ عكا) حاخام وأديب وشاعر ، وفيلسوف وقبالي ومفسر للمقرا. من عظماء اليهود في العصر الوسيط ، يعرف اختصارا باسم رمبن **רמב"ן** ، كما كان رئيس الطائفة اليهودية في قطلونيا . وهو من مفسري التلمود حيث وصلنا تفسيره لعدد من فصول المشنا وهي تمثل قمة الإبداع التفسيري في أسبانيا . وقد كتب تفسير التوراة في أسبانيا ، وبعد هجرته إلى فلسطين قام بتنقيحه . ويعد ابن نحمان الأب الروحي لفكر القبالاه . انظر האנציק' העברית כ' 24 ، עמ' 565 :570 .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 939 ، 959 ، 960 .

(٤) יצחק אבנירי : יד הלשון ، עמ' 320 . משה לויאן : כללי המקרא בתורת הפרשנות ، הוצאת בקאל תחכמוני ، ירושלים ، תשל"ה ، כרך ראשון ، עמ' 25 ، 26 .

أما "عزرا تسيون ملَمِّيد" فنجده يستخدم مصطلح מוקדם ומאוחר فيما يتعلق بالتوراة وهو يقصد بهذا المصطلح التقديم في أجزاء القصة ، أو الأصحاحات ، أو الأحداث . أما مصطلح מקרא מסורס فيعني لديه ترتيب أجزاء الجملة .(١)

في حين نجد أن "موشيه لفيئين" يستخدم مصطلحاً آخر وهو שנוי או החלפת מקום תיבה או צרוף בפסוק .(٢)

ويبدو أن الأشيع في الاستخدام بدءاً من العصر الوسيط فصاعداً هو مصطلح מוקדם ומאוחר إذ هو مصطلح أشمل في دلالته على الظاهرة في مختلف النصوص ، إذ هو مصطلح بلاغي أكثر من مصطلح מקרא מסורס ذي الصفة الدينية ، حيث إنه مرتبط بفقرات المقرا بصفة خاصة ، ومن ثم فهو ليس مصطلحاً بلاغياً عاماً . ولعل للعرب أثر كبير في شيوع مصطلح מוקדם ומאוחר منذ عهد "ابن جناح" وحتى الآن ، مع عموم دلالته على مختلف أنواع التقديم والتأخير سواء في الجملة أو بين الفقرات أو بين القصص .

أسباب التقديم والتأخير في العبرية :

تتعدد أسباب التقديم والتأخير في العبرية كما هو الحال في العربية ، وقد تكون بعضها أسباباً مشتركة بين اللغتين فمن ذلك :

١) إبراز العنصر المُقدّم : أي الإظهار والتمكين للجزء الأساسي من الجملة في نفس المتلقي خلافاً للجزء الثانوي منها ، وذلك تحقيقاً لرغبات خاصة تتعلق بالمرسل وبما يقوله ، وقد يكون هذا الإبراز عاكساً لأسلوب شخصي للمرسل . ويحسن هذا الإبراز في مواضع الاستفهام وجوابه ، والنفي والإنكار ، وفي كل أمر يدل على نقيض ما سبق ذكره من أمور من ذلك قولنا : אהוד חכם ، אהוד הסתלק ולא חזר . ففي حالة الإظهار والإبراز يكون تغيير الترتيب كما يلي : חכם אהוד، הסתלק ולא חזר אהוד (הסתלק אהוד ולא חזר) .(٣) فالتركيز هنا على كون الحكيم هو إيهود وليس أحداً غيره، وكون الأفعال تتعلق به ، جذباً للانتباه إليها لا إلى غيرها من الأفعال . وهو ما يشير في جزء من دلالته لدلالة القصر أو الاختصاص كما هو الحال في العربية .

٢) التأكيد : يتم استخدام التقديم كأحد وسائل التوكيد ، نظراً للارتباط الشديد بينهما ، حتى صار التوكيد هو الهدف الرئيسي للتقديم حسبما ذكر غالبية الباحثين. من ذلك قول ملكة

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך א' ، עמ' 429 .

(٢) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 65 .

(٣) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، הוצאת דביר ، תל אביב ، 1971 ، כרך שני ، עמ' 785 . יצחק צדקה : תחביר העברית בימינו ، הוצאת קרית ספר ، ירושלים ، 1981 ، עמ' 322 ، 323 . מאיה פרוכטמן : לשונה של ספרות - עיוני סגנון ותחביר בספרות העברית ، הוצאת ד. רכס ، 1990 ، עמ' 73.

سبأ لسليمان (مل١ ١٠/٦) (**אמת [היה] הדבר אשר שמעתי בארצי על דבריך ועל חכמתך** صحيحاً كان الخبر الذي سمعته في أرضي عن أمورك وعن حكمتك) . ثم في (أخبار ثان ٩/٥) (**אמת [היה] הדבר אשר שמעתי בארצי על דבריך**) فالتأكيد هنا منصب على الكلمة الأساسية في الجملة وهي لفظ **אמת** والتي تصدرت الجملة في الحالتين . ومن ثم فهي مؤكدة أكثر من غيرها من أجزاء الجملة . ويمكننا التعرف على هذه الكلمة الأساسية في الجملة من خلال حذف باقي أجزاء الجملة دون هذه الكلمة مع أداتها للمعنى المستفاد من الجملة كلها . وكذلك من خلال السؤال والجواب كما في (قضا ٤/٢٠) (**היש פה איש ואמרת אין** أهنا رجل أنك تقولين لا) . وفي (تك ٢٩/ ٥) (**הידעתם את לבן בן נחור ؟ ויאמרו ידענו** هل تعرفون لابان بن ناحور. فقالوا نعرفه). ذلك أن لفظ الجواب في المقرا يكشف عن الكلمة الأساسية في الجملة ، كما يمكن معرفتها عن طريق القسم بأنواعه كما في (يشو ٢٤/٢٢) (**עדים אתם בכם**...**ויאמרו עדים** أنتم شهود علي أنفسكم...فقالوا نحن شهود).[١] ويكثر الميل للمزيد من التأكيد في إطار ما يعرف في الشعر بالتقابل المتصالب **תקבולת כיאסטית** وهو أحد أنواع التقابل الشعري ، وفيه يتم تكرار نفس المفهوم أو الفكرة مع مغايرة الترتيب في الجملتين أو في الشطرتين الشعريتين . ففي الشق الأول أو الجملة الأولى يكون الترتيب **א** (**נושא**) – **ב** (**נשוא**) ، ثم يتحول هذا الترتيب في الشق الثاني إلى **ב** – **א** ، كما في (مزامير ١١٦/٥) (**חנון ה' וצדיק [ב–א] ----> אלהינו מרחם [א–ב]** الرب حنان وصديق وإلهنا رحيم) . وكما في (مزامير١٩/٢) (**השמים מספרים כבוד אל [א – ב – ג] ומעשה ידיו מגיד הרקיע [ג – ב – א]** السموات تحدث بمجد الله . والفلك يخبر بعمل يديه) . حيث إن هذا النمط من التركيب إذا بدأت جملته الأولى بالاسم فإن الجملة الثانية ستختتم بالاسم ، كذلك الحال إذا بدأت الجملة الأولى بالفعل فستنتهي بالفعل . والجملة في كل حالة من الحالتين تؤكد من خلال التقديم عبر التكرار على مفهوم واحد وهو أوصاف الرب في النموذج الأول ، وفضل الرب وعظمته في النموذج الثاني .[٢]

٣) التنويع منعاً للرتابة والملل : فيتم كسر الرتابة من خلال العدول عن النمط التقليدي في الترتيب . ويلعب التقديم دوراً مهماً في هذا الاتجاه حتى إنه يعد من الوسائل الأسلوبية

---

(١) אליעזר רובינשטיין : המשפט השמני - עיונים בתחביר ימינו ، הוצאת הקיבוץ המאוחד ، תשכ"ט ، עמ' 57 ، 58 . אבא בנדויד : כרך שני ، עמ' 586 ، 785 . מרדכי בן - אשר : התגבשות הדקדוק הנורמטיבי בעברית החדשה ، הוצאת הקיבוץ המאוחד ، תשכ"ט ، עמ' 56 .

(٢) מ.צ. סגל : מבוא המקרא ،הוצאת קרית ספר ، ירושלים ، 1977 ، הדפסה מס' 9 ، ספר ראשון ، עמ' 58 . מנשה דובשני : מבוא כללי למקרא ، הוצאת ספרים יבנה ، תל אביב ، 1983 ، מהדורה שניה ، הדפסה שמינית ، עמ' 126 .

الرئيسية في إدخال التنويع وجذب انتباه القارئ، أو المتلقي عامة للجزء المقدّم وذلك سواء في الكتابة أو في الحديث ، مع الأخذ بعين الاعتبار أن لغة الحديث يلعب فيها التنويع لنبرة الصوت دوراً بارزاً للقيام بهذه المهمة لدى المرسل . وقد أشار بعض الباحثين إلى أنه يجب النظر للتقابل المتصالب תקבולת כיאסטית ودور التقديم والتأخير فيه – وفي إطار الشعر على الأقل – على أنه تلاعب بلاغي غايته منع الرتابة في توالي الجمل المترادفة في مضمونها والمتشابهة في بنيتها ، حيث يكون لتغير النمط المعتاد قوة تأثيرية كبرى على المتلقي وذلك كما في (أيوب ٥/٢٩) ، (٢٥/٥) (إشع ٥/ ٧ ، ٢١) .[١]

٤) الاهتمام بالأمر : فالإنسان عندما يتحدث عن أمر ما ذي أهمية لديه ، فإنه يقدمه إلى صدارة الجملة ، وذلك إما لرغبة في حصول ما يسر منه ، أو لرهبة منه ، من ذلك ما ورد في (تك ٤٢/ ١٣) (הנה הקטן את אבינו היום והאחד איננו هو ذا الصغير عند أبينا اليوم والواحد مفقود) ، ثم في (تك ٤٢/ ٣٢) (האחד איננו והקטן את אבינו היום) . ففي الحالتين حدث تغاير في التركيب لجملة האחד איננו حيث إنه في المرة الأولى كان كلامهم مع يوسف ، وكان مقصدهم الإشعار بأن هذا المفقود قد يعود يوماً ما، فهم في حالة ترقب وانتظار أملاً في العثور عليه . ولكن في الحالة الثانية وعندما كان الكلام مع أبيهم يعقوب أرادوا التوكيد على أن يوسف لا وجود له ، فتم التقديم ليدللوا بهذا على أن هذا المفقود قد مات أو افترسه الذئب حسبما ذكروا له من قبل. وكأنهم يذكرونه بالحقيقة التي يعرفها ، فكذبوا عليه خوفاً من أن يثور في نفس أبيهم الشك في روايتهم له ما حدث ليوسف ؛ فلذلك كان التقديم للاهتمام بالمقدم والتأكيد لأمر يتعلق به .[٢] وقد يكون الاهتمام بالمقدم دافعه الخوف على المتحدث نفسه ممن يخاطبه كما في (تك٢٤/ ٢٢، ٢٣) (ויהי כאשר כלו הגמלים לשתות ויקח האיש נזם זהב ... ויאמר בת מי את הגידי נא לי وحدث عندما فرغت الجمال من الشرب أن الرجل أخذ خزامة ذهب...وقال بنت من أنتِ) ، ثم ذكر في (تك ٢٤/ ٤٧) صيغة أخرى هي (שאלתי בת מי את ואחר כך שמתי את התכשיטים עליה) . ففي الحالة الأولى وضع "إليعازر" الحلي في يد "رفقا" في البداية ، ثم سألها بعد ذلك عن نسبها ومنزلها ، وذلك بشكل تلقائي نتيجة لاندهاشه من تحقيق الرب لدعائه وانفعاله بهذا . لكنه حينما وصل إلى بيتها وأمام أهلها عمد إلى تغيير ترتيب الجملة– خوفاً على نفسه من أن يبطش به أبوها أو أخوها – فقدّم ذكر السؤال على إعطاء الحلي للفتاة ، إدراكاً منه لأهمية الأمر

---

(١) רפאל ספן : היחוד התחבירי של לשון השירה המקראית בתקופה הקלאסית ، הוצאת קרית-ספר، ירושלים ، 1981 ، עמ' 124 ، 125 ועוד . יצחק צדקה : עמ' 322 . משה גושן - גוטשטיין : הלשון העברית והלשונות השמיות - קווים למבוא ، הוצאת דביר ، תל אביב ، תשכ"ה ، עמ' 15 . מרדכי בן - אשר : עמ' 56 .

(٢) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 66 .

وخطورته لو ذكره بالصيغة الأولى كما حدث في الواقع ؛[١] خشية أن يظن به أهل الفتاة السوء ، فاهتم بأن ينفي هذا الظن عنه ويعلن التزامه بقيم وعادات أهل البادية .

٥) الوضوح وأمن سوء الفهم : فلا يتم التقديم والتأخير في العبرية خاصة بعد فقدان الإعراب منها ، إلاّ عند أمن حدوث اللبس أو سوء الفهم ، كما في (مزامير ١٠٤/٦) (**על הרים יעמדו מים** فوق الجبال تقف المياه) ، فالأصل فيها **על מים יעמדו הרים** . وكما في (مل٢ ٩/ ٣٠) (**ותשם בפוך עיניה** كحلت بالإثمد عينها) فالأصل فيه : **ותשם הפוך בעיניה** وذلك حسبما ورد في (إرميا ٤ /٣٠)، (خر ٧/ ٢٨)، (إشع ٢ / ١١).[٢]

٦) الوزن والإيقاع : يضفي التقديم والتأخير جمالاً بارزاً في الشعر مما يؤدي لتنبيه المتلقي دائماً لما في الجمل من انحرافات عن القاعدة المفترضة في اللغة . إلا أن التقديم قد يخضع لعنصر الإيقاع والوزن بمعنى أن يتم تأخير أحد الأجزاء لمراعاة النبر إذا كان الإيقاع نبرى أو لمراعاة القافية...إلخ ، كما في (تك ١٢/٣)(**ואברכה מברכך ומקללך אאור** وأبارك مباركيك ولاعنك ألعنه). وكما في (حزقيا ١/١٣) ، (إرميا ٤/٢٩) ، (أيوب ٣/٢٠) ، (مزامير ٢٦/٩) (**אל תאסף עם חטאים נפשי ועם אנשי דמים ...חיי** لا تجمع مع الخطاة نفسي ولا مع رجال الدماء...حياتي) ، فحدث هنا ما يُعرف بالتوازي أو التقابل المتصالب لإضفاء مزيد من الجمال الشعري وخلق تأكيد وإبراز زائد على الفكرة .[٣]

تلك هي أسباب التقديم والتأخير في العبرية وهي تتشابه في جزء كبير منها مع أسباب التقديم والتأخير في العربية فمن ذلك الاهتمام ، والتأكيد باعتبار الخاطر ملتفتاً إليه والهمة معقودة به ، والخوف من الإخلال بالمعنى والتناسب ، ولعل طبيعة اللغتين واشتراك البيئة السامية بينهما هو ما أدى إلى هذا التشابه في هذه الجزئية وفي غيرها من الجزئيات الأخرى .

أقسام التقديم والتأخير في العبرية :

لم يسهب باحثو العبرية في الحديث عن أقسام التقديم والتأخير خلافاً للبلاغيين العرب. ولذلك فيمكننا أن نقسّم التقديم والتأخير جرياً على ما قام به البلاغيون العرب كما يلي :

---

(١) שם .

(٢) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שנב ، שנו . יצחק צדקה : עמ' 322 .

(٣) אבא בנדויד : כיצד סדר נושא ונשוא ، לשוננו לעם ، הוצאת המזכירות המדעית של האקדמיה ללשון העברית ، ירושלים ، העורך ע. איתן ומ. מדן ، תשי"ח ، מחזור ט' ، קונטרס צ' ، עמ' 153 . מ.צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 58 . ש. ל. גורדון : כתובים עם באור חדש ، תהלים ، הוצאת ש. ל. גורדון ، תל אביב ، תש"ה ، ספר ראשון (א' - מא') ، עמ' xxix .

أولاً : تقديم على نية التأخير : فمع اعتقاد غالبية نحاة اللغة العبرية أن ترتيب الجملة يلزم نمطا معيناً وهو (مسند إليه – مسند – أجزاء ثانوية) . نجد آخرين يرون وجوب هذا النمط ، مع إمكان الخروج عنه ، حتى وإن كان هذا على مستوى الجملة الفعلية بصفة خاصة . إلا أن الجميع يتفقون على إمكانية حدوث تغييرات في بنية الجملة مرجعها التأكيد ، أو غيره من الأغراض مع ثبات حكم الجزء المقدم على ما كان عليه قبل التقديم .[١] فمن ذلك :

١) تقديم المضاف إليه على المضاف : كما في (تك ٤٢/ ٣٥) (והנה איש צרור כספו בשקו إذا صرّة فضة كل واحد في عدْله) ، فالتقدير והנה צרור כסף איש בשקו.[٢]

٢) تقديم ما يقوم مقام الجار على المضاف إليه: كما في (عد ١١/ ٢٥) (ויהי כנוח עליהם הרוח فلمّا حلّت عليهم الروح)، فالتقدير ויהי כנוח הרוח עליהם، باعتبار عدم الفصل بين المضاف والمضاف إليه .[٣] إلا أن "يتسحاق أفنيري" يعترض في كتابه "יד הלשון على هذا التقدير ، حيث يرى أن ترتيب الجملة هنا سليم لا يحتاج لتعديل ، إلا أنه يرى أن تقدير تعديل أو عدم تقديره كلاهما سواء وكلاهما صحيح .[٤]

٣) تقديم المفعول على الفعل والفاعل : كما في (صمو١ ١٥/١) (ויאמר שמואל ... אותי שלח יהוה وقال (صموئيل)...إياي أرسل الرب) ، وكما في (تك ٣٧/ ٤) (כי אותו אהב אביהם أن أباهم أحبه أكثر من...)، وكذلك (تك ٣٠/٤٠) ، (مل٢ ١٩/٢٣) .[٥]

٤) تقديم المفعول على الفعل المُتصرف : كما في (تك ٣/ ١٠/ ١٤) (ויאמר את קולך שמעתי فقال سمعت صوتك) ، (ועפר תאכל وتراباً تأكلين) فالتقدير في الحالتين ויאמר שמעתי את קולך ، ותאכל עפר . وكذلك (خر ٨/٢٣) ، (مل٢ ٢٢/٨).[٦]

٥) تقديم المفعول على الفاعل فيكون الترتيب : (فعل – مفعول – فاعل) : كما في (تك ٢١/٧) (היניקה בנים שרה سارة ترضع بنين) ، (عد ٥/٢٣) (וכתב את האלות האלה הכהן בספר ويكتب الكاهن هذه اللعنات في الكتاب) ، وكذلك (صمو٢ ٢٤/١٦) (וישלח ידו המלאך وبسط الملاك يده) .[٧] فالتقدير היניקה שרה

---

(١) מרדכי בן - אשר : עמ' 56 .

(٢) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שס .

(٣) שם .

(٤) יצחק אבנירי : יד הלשון ، עמ' 613 .

(5) Gesenius : Hebrew Grammar , E. Kautzsch , Oxford , Second Edition ,1964 , p 456 .

(٦) רבי יונה אבן גנאח : שם . Gesenius : Hebrew Grammar , ibid .

(٧) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שסא . Gesenius : p 456 , 457

בנים ، וכתב הכהן את האלות האלה בספר ، וישלח המלאך ידו .
وكذلك (قضا ٨/٧) ، (يشو ١١/٩) .

٦) تقديم الفاعل ثم المفعول على الفعل ، كما في (إشع ١٧/٣) (**ויהוה פתהן יערה** ويعرىّ الرب عورقن) ، وفي (هوشع ١١/١٢) (**ואנכי חזון הרביתי** وكثّرتُ الرؤى)، وفي (إشع ١١/٢٦) (**אף אש צריך תאכלם** وتأكلهم نار أعدائك) . فالتقدير **יערה יהוה את פתהן ، ואנכי הרביתי חזון، אף צריך תאכלם אש** .[1]

٧) تقديم المفعول على الفاعل والفعل ، كما في (مل٢ ١٣/٥) (**דבר גדול הנביא דבר אליך** قال لك النبي أمراً عظيماً) ، (إشع ١٧/٥) (**וחרבות מחים גרים יאכלו** وخرَبُ السّمان تأكلها الغرباء) . وكذلك (أمثال ١٦/١٣) وهذا الترتيب نادر للغاية في العبَرية .[2]

٨) تقديم الظرف ، كما في (تك ٢/٤١) (**והנה מן היאור עולות שבע פרות יפות מראה** هو ذا سبع بقرات طالعة من النهر حسنة المظهر) ، فالتقدير **והנה שבע פרות יפות מראה... עולות מן היאור** .[3] وقد اعترض (يتسحاق أفنيري) على ما قدّره (ابن جناح) هنا ، حيث يرى أن الجملة سليمة وربما لا حاجة للتعديل ،مع العلم بأن التعديل ليس بخطأ بل كلاهما صحيح .[4]

٩) تقديم الجمل بعضها على بعض ، كما في (صمو١ ٢٧/٩) (**אמור לנער ויעבר לפנינו ויעבר אתה עמוד כיום ואשמיעך את דבר אלהים** قل للغلام أن يعبر قدامنا فعَبَر. وأما أنت فقف الآن فأسمعك كلام الله) ، والتقدير **אמור לנער ויעבר לפנינו ואתה עמוד כיום ואשמיעך את דבר אלהים... ויעבר** .[5]

١٠) تقديم السبب على النتيجة ، كما في (مزامير ٣/٣٧) (**שכן ארץ ורעה אמונה** اسكن الأرض وارع الأمانة) ، فالتقدير **רעה אמונה ושכן ארץ** ، حسبما ورد في (مزامير ٢٧/٣٧) ، ذلك أن رعى الأمانة سبب مقدم على سكن الأرض .[6]

ثانياً : التقديم لا على نية التأخير ، بل على أن ينتقل الشيء عن حكمه إلى حكم آخر فيلعب في الجملة دوراً خلاف ما كان عليه لو تأخر . فإذا قلنا : **שמו ירושלימי ، הבירה פריס** ،

---

(١) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שנט .

Gesenius : ibid .

(2) Gesenius : p 457 .

(٣) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שס .

(٤) יצחק אבנירי : יד הלשון ، עמ' 613 .

(٥) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שסא

(٦) רבי יונה אבן גנאח : שם .

فهاتان الجملتان ينطبق عليهما وصف الجمل المتطابقة ؛ بمعنى أن العنصر (أ) يساوي العنصر (ب) في وظيفته ؛ أي أن שמו = ירושלימי ، وبالتالي فإن العنصر (ب) يساوي العنصر (أ) . والمراد بالتساوي هنا أي إمكانية قلب ترتيب الجملة دون أن يحدث خلل في وظيفة كل عنصر . فإن قولنا: שמו ירושלימי يماثل قولنا: ירושלימי שמו . ففي الجملة الأولى لفظ שמו مسند إليه، بينما وقع في الجملة الثانية مسنداً . وكذلك الحال بالنسبة للفظ ירושלימי الذي وقع في الجملة الأولى مسنداً ، بينما وقع في الجملة الثانية مسنداً إليه .[١]

وما ذهب إليه "مردخاى روزِن" يتفق مع ما في اللغة العربية من ناحية ، ويتفق مع روح اللغة العبرية ومرونتها من ناحية أخرى . لكنه يدل على عدم صواب رأي الباحثة "محاسن حسن" إذ تقول : "إن العبرية تميل إلى جعل الجزء المقدم مبتدأ ، والباقي خبراً ، فقولنا : אני הראשון مكون من (مبتدأ – خبر) ، وجملة הראשון אני مكونة من (خبر – مبتدأ) . وكذلك جملة השני היה דניאל مكونة من (خبر – مبتدأ) ، وجملة דניאל היה השני مكونة من (مبتدأ – خبر) فهناك حرية للتقديم والتأخير في حالة تعريف طرفي الجملة ، لكن هذا لا يجعلها تماثل العربية في خروج المقدم عن حكمه إلى حكم جديد ، فهذا غير معلوم في العبرية " .[٢] فهذا قول مردود في ظل إمكانيات اللغة العبرية ، وفي ظل تساوي طرفي الجملة في حالة التعريف في أن إمكانية أن يشغل أي منهما وظيفة المسند إليه أو المسند بناء على ما يقرره المتكلم ، ما لم يملي السياق أمراً خلاف ذلك .

ثالثاً : التقديم في موضع والتأخير في آخر : لقد توقف "موشيه بن نحمان" أمام هذه الظاهرة في (تك ٤٦/١٨) ، وذلك فيما يتعلق بترتيب الأسباط في المواضع المختلفة . فيرى أن النص يورد إحصاء أبناء "لئية" و"راحيل" معاً في البداية ، كما ورد في (تك ٣٥/ ٢٣ – ٢٦) . أو أن يحصيهم بحسب أعمارهم من الكبير إلى الصغير حسبما ورد ذكرهم في بركة يعقوب ، لكنه عندما أراد في (خر ١/ ٢ –٤) إحصاء أعداد النازلين إلي أرض مصر قدّم الأكثر عدداً ؛ لذلك تم ذكر راحيل مع السراري، لكنه عاملها باحترام فذكرها بـ אשת יעקב كما في (تك ٣٧ / ٢).[٣] كما يتوقف ثانية في (عد ١/ ٣٢) عندما يذكر "منسي" و"إفرايم" ، إذ يتم تقديم ذكر إفرايم مع نسب يوسف إليه ، كما تقدم ذكره عند الحديث عن الرايات ، فذكر رايته أولاً باعتباره الابن البكر وكذلك في بركة يعقوب (تك ٤٨/ ١٤) . وذلك باعتبار أن عدد أفراد السبط أكبر من عدد أفراد سبط منسي ، لكنه عاد مرة ثانية عند ذكر الإحصاء الثاني في عربات موأب في (عد

---

(١) מרדכי רוזן : פרקי לשוננו - ספר לימוד והדרכה، הדפסת מדן - מפעלי פכוס נצרת . עמ' 354 ، 355

(٢) محاسن حسن أحمد : الجملة الاسمية في اللغة العبرية الحديثة ، رسالة ماجستير غير منشورة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٩١ ، ص١٦٠ ، ١٦٣ وما بعدها .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 942 .

٢٠/٧) فقدم ذكر منسي ؛ لأنه في ذلك الوقت كان أكثر عدداً من أخيه ، كما أنه أخذ نصيبه في البداية في عَبْر الأردن . كما تم تقديمه ونسبة يوسف إليه عند الحديث عن رؤساء الأرض في (عد ٣٤/ ٢٣) . أما في حادثة الجواسيس في (عد ١٣/ ٨ ، ١١) فذكر إفرايم أولاً ، في حين تم نسب يوسف لسبط منسي . ويبدو لـ "ابن نحمان" أن السبب وراء هذا حسب رأي الهجاداه أن يوسف وشي بإخوته ، وكذلك فعل منسي باعتباره رئيساً للجواسيس ، أما إفرايم فكان يشوع رئيساً عليهم . أو أنه وزع الاحترام بين الاثنين وكان يكفي إفرايم احتراماً كونه رئيساً .(١)

ويرى "موشيه لفيئين" نفس الفكرة لكن بصورة مختلفة حيث يعتمد على قاعدة كان الحكماء يستخدمونها في التفسير ، وهي قاعدة الاتجاه في الكتابة ، بمعنى أن ما يرد أولاً (جهة اليمين) يمثل الحال أو الماضي ؛ أي ما وقع أو أوشك على الانتهاء . في حين يمثل ما يرد ثانياً (الجانب الأيسر من السطر) المستقبل ؛ أي ما لم يقع بعد . فقد ورد في(ميخلتــا) **דר"ז פתיחתא א'** "أن كل المتقدم في المقرا سابق في الوقوع ، فما سبق في كتابته فهو سابق من حيث زمن وقوعه على ما يليه مما هو مكتــوب". وقــد ورد في (تــك ٧/ ٤) (**אנכי ממטיר על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה** لأني...أمطر علي الأرض أربعين يوماً وأربعين ليلة) ، فالتعبير **ארבעים יום וארבעים לילה** ورد يسار لفظ **הארץ** ؛ بما يعني ، وفقاً للقاعدة السابقة ، أن الرب يقــول هذا لكن الحدث لم يبدأ بعد في الحقيقة . بينما ورد في (تك ٧/ ١٧) (**ויהי המבול ארבעים יום על הארץ** وكان الطوفان أربعين يوماً علي الأرض) فالتعبير **ארבעים יום** ورد يمين لفظ **הארץ** ؛ أي أنه سابق عليه ومن ثم فالحدث قد وقع بالفعل في الحقيقة .(٢) ومن ثم فالرأي هنا قائم على محاولة تبرير التقديم في موقع لكلمة أو تعبير ما ، ثم تأخيره في موقع آخر . من خلال خلــق علاقة داخلية بين أجزاء الجملة ، وهو منهج قد يصادف أثناء تطبيقه بعض الصــعوبات ؛ نظــراً لإمكانية حدوث خطأ في تعيين الكلمة الرئيسية التي يتم تحديد موقع الجزء المقدم وفقاً لها . إلا أنه يتفق في نظرته لظاهرة التقديم مع النوع الثالث الذي ذكره "الزركشي" وخصّ به القرآن الكريم .

بيد أنه ينبغي القول بأن "راشي" قد سبق "بن نحمان" في التوقف أمام هذه الظاهرة خــلال تفسيره لسفر المزامير ؛ فقد ورد في بداية كل مزمور من المزمور الأول وحــتى المزمــور الثالــث والعشرين لفظ **מזמור לדויד** (مزمور لداود) ثم تغيرت الصيغة في المزمور الرابع والعشرين إلى **לדויד מזמור** (لداود مزمور) . فيقول في هذا الأمر "مزمور لداود : يقول حاخاماتنا إن صيغة (مزمور لداود) تشير إلى أن داود كان قد عزف أولاً على آلته الموسيقية ، ثم أتاه الإلهام الإلهــي فأنشد نشيده ، ومن هنا فالعبارة تعني مزمور لإعطاء الإلهام لداود . أما الصيغة الثانيــة (لــداود

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 942 ، 943 .

(٢) משה לויאן : עמ' 34 ، 35 .

مزمور) فإنها تشير إلى أن داود بعد أن جاءه الإلهام الإلهي رنّم تسبيحته بناء على هذا الإلهـــام".[١] وهذا الجانب يؤكد مدى تأثر "راشي" بالبلاغة العربية وأساليبها البيانية .[٢]

أي أن المفسرين اليهود قد تأثروا في رصدهم للظواهر البلاغية بالمفسرين المسلمين . ولعل من أوائل الكتب التي خُصصت لدراسة المتشابه في القرآن ؛ بمعنى ما ورد في آية مقدماً وما ورد في أخرى مؤخراً ، نجد كتاب (درة التتريل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشـــابهات في كتــاب الله العزيز) للإمام "أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب الإسكافي" (ت٤٢١ هـــ) .[٣] أي إنه سابق على "راشي" وعلى من سار على نهجه من المفسرين اليهود ، ومن ثم فالتصنيف القائم هنا بالنسبة للتقديم والتأخير مبني على ما ذكره المسلمون بما يؤكد الأثر الإسلامي والقرآني خاصة في الفكـــر اليهودي .

رابعاً: تقديم ما الأولى به التأخير ، أو ما يُعرف بأخطاء التقديم والتأخير :

وقد ذكره " يتسحاق أفنيري" معيباً هذا النوع باعتباره يؤدي لسوء الفهم ولحدوث اللبس في الكلام . وصنفه بحسب أنواع هذا التقديم كأن يحدث فصل بين المضاف والمضاف إليه ، أو فصل بين المسند إليه والمسند ، أو فصل بين المسند والمفعول المباشر ، كما في (حزقيا ٤٣/ ١٩) (**ונתת אל הכהנים הלויים ، אשר הם מזרע צדוק הקרובים אלי ، נאום אדוני יהוה ، פר בן – בקר לחטאת** . فتعطي الكهنة اللاويين الذين من نسل صادوق المقتربين إلي ليخدموني يقول الســـيد الـــرب ثـــوراً مـــن البقـــر لذبيحـــة خطيّـــة) . وكـــان الأولى أن يقـــول **אל הכהנים...לשרתני ، תתן פר בן בקר** . ومن ذلك الفصل بين الاسم والصـــفة كمـــا في (زكريا ٣/ ٢) (**ויגער יהוה בך הבוחר בירושלים** . لينتهرك الرب الذي اختار أورشليم) . فالأولى أن يقول **ויגער בך יהוה הבוחר בירושלים** . والفصل بين المسند والظرف ،[٤] إلى غير ذلك من أنواع التقديم بالفصل بين أجزاء لا ينبغي لها هذا الفصل منعاً من سوء الفهم .

وهذا النوع الذي ذكره "أفنيري" هنا ، يتفق مع ما ذكره "ابن الأثير" في النوع الرابـــع مـــن أنواع التقديم والتأخير في العربية . بما يعني وجود أثر بارز للعربية على البلاغة العبريـــة في إطـــار أنوع التقديم والتي تتفق تماماً مع ما ذكره العرب من أنواع دون أن يحدث اختلاف بينهما ، ودون أن تزيد العبرية نوعاً ليس موجوداً في العربية ، بما يعني أن العبريين يقتفون أثر العـــرب في هـــذا المجال.

---

(١) د. عبد الرازق قنديل : ص٤١١.

(٢) المرجع السابق : ص٤٠٣.

(٣) الخطيب الإسكافي : درة التتريل وغرة التأويل ، ط أولى ١٩٠٨.

(٤) יצחק אבנירי : יד הלשון ، עמ' 321 ، 322 ، 324 .

فوائد التقديم والتأخير في العبرية :

ينبغي الإقرار بأن تغاير الترتيب بين أجراء الجملة ، وخاصة بين المسند إليه والمسند، له قيمة عظمى ، وأنه يخضع لنظام من القواعد التي تحكمه بما يؤدي دائماً إلى تغيُّر في دلالة الجملة. فالمغايرة إذن نظام حقيقي من القواعد ، وليس مجرد أسلوب طارئ على اللغة ، بل إنها من الأساليب العريقة في العبرية على مر العصور.(١) ولابد لهذه المغايرة من أغراض تحكمها وتحكم الجزء المقدم حسبما سنوضحه فيما يلي :

أولاً : تقديم المسند إليه :

١- أن يكون للمقدّم حق الصدارة والاهتمام في الجملة ، كما في تقديم أدوات الاستفهام مثل מי، מה . ولذلك يكون الجواب بنفس ترتيب السؤال مراعاة لأهمية العنصر الذي يتصدر الجملة نحو (قضا ٦/٢٩) (מי עשה הדבר הזה ؟ ויאמרו גדעון בן יואש من عمل هذا الأمر، فقالوا إن جدعون بن يوآش قد فعل هذا الأمر) . فتم تصدير المسند إليه باعتبار أهميته والسؤال عنه .(٢)

٢- الاهتمام والعناية بالشأن : وذلك عملاً بقاعدة כל הקודם חשוב מחברו كل ما هو مقدم أكثر أهمية مما يليه ، كما في (خر ٦/٣) (אנכי האל אל אביך אל אברהם אל יצחק אל יעקב فقال أنا إله أبيك إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب)، فتقديم ذكر إبراهيم على إسحاق للأهمية المنوطة بإبراهيم باعتباره أباً للعبرانيين . وكذلك باعتباره صاحب الوعد والعهد الأول مع الرب ، ونفس الأمر ينطبق على كل من إسحاق ويعقوب . وكما في (خر١٤/ ١٠) (ופרעה הקריב فلما اقترب فرعون)، (خر ١٩/٣) . فالتقديم هنا للمسند إليه للتوقير والتعظيم لشأن المقدّم . كما يدخل في هذا التقديم للخيرية والأفضلية اهتماماً بشأن الأخيار خلافاً للأشرار ، كما في (خر ٣/٦) ושמי ה' לא נודעתי להם وأما باسمي يهوه فلم أعرف عندهم) ، (أستير ٥/٢) (ושמו מורדכי اسمه مردخاى)، فعند ذكر اسم الأخيار يتقدم ذكر الاسم لفظ שמו ، وعند ذكر اسم الأشرار يتأخر لفظ שמו لما بعد الاسم ذاته ، كما في (صمو١ ٢٥/ ٢٥) (נבל שמו نابال اسمه) .(٣) ويلتقي هذا المعنى للتقديم مع التقديم للاهتمام في العربية وكون المقدم مما يعتنى بشأنه .

٣- التقديم للاختصاص : يُقصد بالاختصاص ، قصر المسند على المسند إليه لا يتعداه إلى أحد غيره ، وبالرغم من أن العرب أشاروا لوثاقة الرابطة بين كل من القصر أو

---

(١) אבא בנדויד : כיצד סדר נושא ונשוא ، עמ' 73 .

(٢) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 786 ، 787 .

(٣) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 46 ، 65 . יהודה לב בן זאב : תלמוד לשון עברי - יסודות הלשון ، נדפס על ידי מיכל בן משה וואלף ، תרל"ב ، הדפסה שניה ، עמ' 180 ، 221 .

الاختصاص والاهتمام ، إلاّ أن العبريين يشيرون ، في مقابل هذا ، لوثاقة الرابطة بين الاختصاص والتوكيد ، حيث يقول "عزرا تسيون ملَمِّيد" : " لا يستخدم العبري الضمير المنفصل مع المتكلم والمخاطب في أزمنة الماضي والمستقبل والأمر إلاّ بهدف التوكيد واستثناء الغير" كما أشار إلى أن الحكماء قد توقفوا أمام هذه الجزئية في موضعين من مواضع العهد القديم هما (خر ٣١/ ١٢) (ואתה דבר אל בני ישראל وأنت تكلم بني إسرائيل) ، أي أنت دون واسطة ملاك أو رسول آخر . وأما الموضع الثاني ففي (تث ٣١/١١) (אתם עוברים את הירדן لأنكم عابرون الأردن) ، أي أنتم ستعبرون الأردن أما أنا فلن أعبر معكم . وقد أكد سفر التثنية على أن الشعب قد حظي بما لم يحظ به موسى من فضل عبور نهر الأردن ، بما يستلزمه هذا الفضل من حفظ الوصايا والالتزام بها . وكذلك (خر ١٢/ ٢٩) (וה' הכה כל בכור إن الرب ضرب كل بكر) فسّر "المدراش" هذه الفقرة بأن المراد أن الرب قد قام بهذا العمل بنفسه دون ملاك أو واسطة . وكذلك (خر ٢٧/ ٢٠) ، (تث ١/٤١) .[(١)]

٤- التقديم للتوكيد : يرتبط التقديم والتأخير بالتوكيد ارتباطاً وثيقاً باعتبار أن التقديم أحد وسائل التوكيد ، كما أن للتقديم فائدة التوكيد في الجملة ويكون التقديم من خلال ما يُعرف بجملة التخصيص משפט יחוד extraposition . حيث يتم تقديم الجزء المؤكد والذي يحتوي على الفكرة الرئيسية في الجملة ، كما في (تك ٣/١٣) (הנחש השיאני الحيَّة أغرتني) ، وفي (تك ٣٤/٨) (שכם בני חשקה נפשו בבתכם شيكم ابني قد تعلقت نفسه بابنتكم) ، وأصل التركيب נפש שכם בני חשקה בבתכם . فالاسم المخصص في بداية الجملة يجذب انتباه المتلقي إليه فيركز عليه ، مما يجعله في وضع توكيد وإبراز زائدين ، وذلك باعتبار أن الجزء المخصص مسند إليه خاص (قد لا يتطابق دائماً مع المسند إليه القواعدي) .[(٢)] بل إن جملة التخصيص تلعب دوراً بارزاً في مجريات أحداث القصة ، حتى إن البعض يرى أن التوكيد والإبراز للجزء المقدم يؤدي بدوره للتوكيد على بعض كلمات الجملة، وغالباً ما تكون هذه الكلمة هي التالية لجزء التخصيص، نحو (خر ١/ ٢٢) (כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו كل ابن يُوَلدُ تطرحونه في النهر)، فلفظ היאור مؤكد هنا ويدل على أن النهر سيلعب دورا مهماً في القصة المتصلة بإنقاذ موسى عليه السلام .[(٣)] ويحدث التوكيد على الجزء المقدم بعد بعض الأدوات مثل כי ، אם ، ש ، كما في (تك٤٢/٣٨) (כי אחיו מת لأن أخاه قد مات) فالتوكيد على أن الأخ قد تُوفي بالفعل .

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך א' ، עמ' 65 ، 97 . וגם כרך ב' ، עמ' 965 . אבא בנדויד : כיצד סדר נושא ונשוא ، עמ' 157 .

(٢) מ. צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 46 . ד"ר יצחק פרץ : תחביר הלשון העברית ، הוצאת מסדה ، תל אביב ، תש"ו ، מהדורה שלישית ، עמ' 73 .

(٣) מאיה פרוכטמן : עמ' 83 ، 84 .

كما يرتبط تقديم المسند إليه بمدى معرفة المتلقي به ، إذ أن الجزء المقدم يتضـــمن معلومـــة جديدة على المتلقي ، يريد المرسل قميئته لتلقي ما يليها من دلالات . فالقصة المقرائيـــة لا تبـــدأ بالمسند ، بل بالمسند إليه فنقول איש היה ،أو איש הלך ثم يستمر سرد ما فعله هذا المســـند إليه المُقدَّم . ومن ثم فإن مخالفة هذا الترتيب والبدء بالمسند لا يكون إلا فيما تم الحديث عنه وصار معلوما للقارئ ، كما في (أيوب ١/١) (איש היה בארץ עוץ كان رجل في أرض عوص)، (أستير ٢/٥) (איש יהודי היה בשושן הבירה كان في شوشن القصر رجل يهـــودي) . فالتقديم هنا للمسند إليه للتركيز على محور الحديث لجذب انتباه القارئ أو المتلقي إليه وإلى مـــا يتعلق بذكره وهو ما يعرف بـــ הפוכי סדר מחמת ידוע . لكن إذا كان الاهتمام منصـــبا على الفعل وليس على الشخص الفاعل ففي هذه الحالة يتقدم المســـند مثـــل (مـــل[١] ٢٠/٣٥) (וימאן האיש فأبى الرجل) ، وذلك باعتبار أن المعلومة الجديدة تتضمن في المسند ، ثم نضيف له معلومات أخرى تتعلق به وقد تكون جديدة مقارنة بما سبقها . أما إذا تساوى كل من المسند إليه والمسند في كونهما يتضمنان معلومة جديدة للمتلقي ، ففي هذه الحالة للمتكلم الحرية في أن يبدأ بأيهما شاء .(١)

وأما في الشعر فإن تقديم المسند إليه تليه الأداة הנה في زمن الحال يدل على التأكيد علـــى توالي الحدث وقرب وقوعه ، كما في (إرميا ١٠/٢٢)(קול שמועה הנה באה ורעש גדול מארץ צפון هو ذا صوت خبر جاء واضطراب عظيم من أرض الشـــمال) . (حزقيـــا ٧/٥) (רעה אחת רעה הנה באה شر شر وحيد هو ذا قد أتى) .

وقد اعتمد البعض على القول بأن التقديم للتوكيد يلعب دوراً مهماً في مغايرة تركيب الجملة أحياناً فيما بين الجمل المتوازية التي تعبِّر عن التناقض ، حيث يكون الهدف هو التوكيد على الجزء المقدّم في كل جملة .(٢)

وتلتقي فكرة تقديم المسند إليه للتعريف به إيناساً للمتلقي حتى يتلقى الكلام بشكل أيســـر وأوضح مع ما ذكره "الجرجاني" بقوله : "إنه لا يؤتى بالاسم معرّى من العوامل إلا لحديث قـــد نوى إسناده إليه ، فإذا جئت بالحديث...فدخل على القلب دخول المأنوس" (٣). ومن ثم يتضح لنا مدى تأثير البلاغيين العرب على الفكر اللغوي والبلاغي العبري .

٥- التقديم لتشويق السامع لمعرفة المسند : قد يحمل المسند معلومة جديدة تماماً على ذهن المتلقي مما يخلق نوعاً من الإثارة والتوتر لديه ، فيدفعه هذا إلى الإسراع في قراءة الجملة

---

(١) יצחק פרץ : עמ' 61 . אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 526 ، 567 ، 572 . Moshe Greenberg : Introduction to Hebrew , Prentice - Hall , New Jersey , 1965 , p. 129 . د. نازك إبراهيم عبد الفتاح : تركيب الجملة العبرية في العصور القديمة والحديثة : حوليات كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٧٤ ، مج ١٤، ص٢٩٧ .

(٢) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 569 . רפאל ספן : עמ' 121 ، 122 ، 131 .

(٣) عبد القاهر الجرجاني : ص١٣٢ .

وصولاً لهذا الجزء غير المعلوم لديه חידוש ؛ وهو المتضمن في المسند . باعتبار أن المسند إليه معلوماً لدى المتلقي ידוע ؛ وهو ما يمنح الجملة نوعاً من الديناميكية والحيوية في النص خلافاً للجملة التي يتصدرها المسند والتي تصبح جملة استاتيكية لا تثير ذهن المتلقي ، كما في (تك ١٧/٤٤) (האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא יהיה לי עבד الرجل الذي وُجد الطاس في يده هو يكون لي عبداً) . فقد تم تقديم المسند إليه بالرغم من طوله الظاهر ؛ وذلك مبالغة في التشويق للمستمع لمعرفة مصير هذا الرجل (المسند إليه)، المتحدث عنه هنا . وهو ما يتفق مع مفاهيم علم اللغة النفسي psycholinguistic . (١)

أفلا يتأكد لنا هنا مدى براعة العرب وسعة فهمهم وتمكنهم من البلاغة العربية ، عندما نجد أن ما ذكره علماء اللغة المحدثون اعتماداً على المناهج الجديدة في هذا المجال – يتفق مع ما أشار إليه علماء العربية أمثال "السكاكي" و"القزويني" من بعده عند تأويلهم لسبب التقديم في قوله تعالى ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ باعتبار أن تأخير الخبر (أتقاكم) إنما هو لتشويق النفس لمعرفته .(٢)

٦– التقديم للتعبير عن التناقض : يدل تغاير الترتيب بين أجزاء الجمل المتوازية على معان عدة ، منها إظهار التناقض بين ما ذكر في الجملة الأولى ، وبين مضمون الجملة الثانية . وفي هذه الحالة يرد المسند مقدماً في الجملة الأولى ، بينما يتقدم المسند إليه في الجملة الثانية ؛ للتنبيه على الاختلاف أو التناقض الموجود بين الجملتين ، كما في (تك ٢/٤) (ויהי הבל רועה צאן ، וקין היה עובד אדמה وكان هابيل راعياً للغنم ، وكان قايين عاملاً في الأرض) ، فلم يقل (ויהי קין) . وكذلك (ויביא קין מפרי האדמה أن قايين قدّم من أثمار الأرض) (והבל הביא גם הוא وقدّم هابيل أيضاً) فلم يقل ויבא הבל .(٣) ويؤكد "أبا بن دافيد" هذا الرأي إذ يرى أن التناقض بين أمرين ما يستدعي تقديم المسند إليه ، في حين أن التناقض بين السلب والإيجاب يتم تقديم المسند حتى وإن كان الزمن هو المضارع .(٤) في حين يرى "رفائيل سفان" أن المغايرة بين تركيب الجملتين يرجع إلى الرغبة في توكيد بعض الأجزاء دون بعض كما سبق القول .(٥)

ومن ذلك أيضاً أن ترد الضمائر المنفصلة مصاحبة للفعل المتصرّف بهدف الإشارة لحدوث تناقض في الأمر بين ما هو قائم ، وما هو متوقع مثلاً ، كما في (تك ٤/٤٦) (אנכי

---

(١) מאיה פרוכטמן : עמ' 87 ، 88 .

(٢) السكاكي : ص١٩٤ . القزويني ج٢ ، ص٦٥ .

(٣) יהודה לב בן זאב : עמ' 180 ، 181 ، 221 . משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 65 .

(٤) אבא בנדויד : כיצד סדר נושא ונשוא ، עמ' 157 .

(٥) רפאל ספן : עמ' 122 .

ארד...ואנכי אעלה أنا أنزل معك...وأنا أصعدك أيضاً) ، وفي (تـك ١٢/٣٢) (ואתה אמרת שם وأنت قد قلت) .[١] فلو لم يتناقض الأمر لما احتاج لتقديم الضمير المنفصل . إلا أن ما يبدو هنا أن تقديم الضمير لا يدل فقط على التناقض ، بل يدل كذلك على الاختصــاص ، بمعنى انفراد المسند إليه بالفعل .

٧- التقديم للتعبير عن اتصال الحدث بما بعده ، أو انفصاله عنه وتمامه : يدل تقديم المسند إليه على أن الحدث المذكور يقع ضمن سلسلة من الأحداث تقع معاً في نفس الوقت ، ومن المستحيل التوقف أثناء سرد تفاصيلها مع التأكيد على استقلالية كل حدث بذاته. كما في (نشيد ٢/١٠-١٣) (כי הנה הסתו עבר ، הגשם חלף הלך לו...، עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע בארצנו لأن الشتاء قد مضى والمطر مرّ وزال....بلغ أوان القَضْب وصوت اليمامة سُمع في أرضنا) . فهنا جمل وصف تصف بعض تغيرات الطبيعة وهذه التغيرات مترابطة معا رغم استقلال كل حدث بذاته ، كما أن سردها يستتبع سرد الوصف كاملاً دون توقف أثناء ذلك ، ولهذا تم تقديم المســند إليه . وذلك خلافاً لتقديم المسند حيث سيتم التوقف في هذه الحالة عن سرد الحدث ، دون الإشارة لعلاقته بغيره من الأحداث . وينطبق نفس الحكم على زمن الحال ، كما في (حزقيا ١/٩) .(٢)

٨- ويرتبط بهذا التقديم للمسند إليه للإشارة إلى أن ما سيرد ذكره هو بداية قصة مستقلة عما قبلها ، وغير مرتبطة بما بعدها كذلك ، كما في (تـك ١/٢٤) (ואברהם זקן בא בימים وشاخ إبراهيم وتقدم في الأيام) . فهنا ذكر لقصة منفصلة مستقلة فرعية من مجموعة القصص التي تدور حول إبراهيم وتنضم معاً في إطار القصة الرئيسية .(٣)

٩- التقديم للإعراب عن استمرارية الحدث واستمرارية نتائجه أو العكس : فقــد ورد في (صمو١ ٤/ ٢١، ٢٢) (גלה כבוד מישראל قد زال المجد من إسرائيل) ، فــإذ قارنا هذه الجملة بجملة ארץ גלה לבבל فسنجد أن الجملة الأولى تتحدث عن سبي على مستوى المشاعر ، أما الجملة الثانية فتتحدث عن سبي على المســتوى الــواقعي الجغرافي . وفي الحالة الأولى يكون الأمر تقريراً لما حدث في الماضي ، دون أن يكــون لهذا الحدث نتائج في الحاضر أو في زمن التكلم . في حين أن الجملة الثانية تعبر عــن حدث ما تزال له نتائج محزنة في نفس اليهود حتى وقتنا الحاضر . وأما إذا كان زمــن الجملة هو زمن الحال ، فإن تقديم المسند إليه يدل على أن الأمر مجرد تمني في النفس ،

---

(١) משה לריאן : כרך ראשון ، עמ' 65 . יהודה לב בן זאב : עמ' 181 ، 221 .
(٢) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 569 ، 570 ، ועוד . כיצד סדר נושא תשוא ، עמ' 67 ، 68 ، 72 .
(٣) יהודה לב בן זאב : עמ' 221 .

دون أن ينتقل هذا التمني لمرحلة العمل الفعلي ، كما في (صمو ١ ٢٤/ ١٠) (הנה דויד מבקש רעתך هوذا داود يطلبُ أذيتك). فالحديث لم يخرج إلى حيز التنفيذ بعد ، وذلك خلافاً لما في (صمو ١ ١٩/ ٢) (מבקש שאול شاؤول أبي ملتمس قتلك) ، فتقديم المسند يعبر عن قرب وقوع الأمر فالحدث هنا في حيز التنفيذ .(١)

١٠- التقديم للدلالة على العادة : كما أن تقديم المسند إليه يدل على أن الأمر عادة مستمرة ، أما إذا تقدم المسند فهو يدل على أن الأمر عارض غير متوقع ، كما في (تث ١٥/٢٣) (כי יהוה אלהיך מתהלך בקרב מחנך لأن الرب إلهك سائر في وسط محلتك). . فهنا التركيب يدل على عادة الرب واستمرارية هذه العادة دون انقطاع . أما إذا تم عكس الترتيب إلى כי מתהלך יהוה فسيتغير المعنى إلى الأمر العارض غير المتوقع .(٢)

ثانياً : تقديم المسند : يتم تقديم المسند على المسند إليه للفوائد التالية :

١- أن يكون له حق صدارة الجملة ، ولا مقتضى للعدول عنه ، وذلك كأن يتصل المسند (في الجملة الفعلية خاصة) بواو التعاقب (القلب) וו הרצף ، وهنا يتصدر المسند الجملة دون أن يكون لتقديمه غرض بلاغي . وهو ما يؤكد كون الواو إذ انفصلت عن المسند فيتم تقديم المسند إليه ، وينعدم التعاقب بين الأحداث ، كما في (تك ١/٨) (ויזכר אלהים את נח ثم ذكر الله نوحاً) ، (صمو ١ ١/١٢) (ויאמר שמואל אל כל ישראל وقال صموئيل لكل إسرائيل) .(٣) كذلك يتم تقديم المسند إذا اشتمل على أداة استفهام ، كما في (تك ٢٩/٢١) (מה הנה שבע כבשת האלה ما هي هذه السبع النعاج) .(٤) أو أن يأتي في الجملة التابعة بعد أدوات معينة مثل כי، כאשר، אשר، אם، לא ، كما في (تك ٣٤/٤٢) (כי לא מרגלים אתם כי כנים אתם إنكم لستم جواسيس بل إنكم أمناء) ، (تك ٢٣/٣٧) (כאשר בא יוסף אל אחיו لما جاء يوسف إلى إخوته) ، (تك ٢٧/٤٥) (אשר שלח יוסף التي أرسلها يوسف) .(٥) أو أن تحتوي الجملة على مسندين لمسند إليه واحد (جملة شاملة משפט כולל) ، ففي هذه الحالة يتقدم أحد المسندين ويليه المسند إليه ثم المسند الآخر، كما في (تك ١/٤٧) (ויבא יוסף ויגיד לפרעה فأتى يوسف وأخبر

---

(١) אבא בנדויד : כיצד סדר נושא ונשוא ، עמ' 159 ، 160 . יהודה לב בן זאב : עמ' 180 .

(٢) אבא בנדויד : כיצד סדר נושא ונשוא ، שם . יהודה לב בן זאב : שם .

(٣) יצחק פרץ : עמ' 60 . ד"ר שאול ברקלי : דקדוק עברי מודרג (א - ב ، לכתות ח' - ט') ، הוצאת ראובן، ירושלים ، 1981 ، הדפסה שישית ، עמ' 37 . Moshe Greenberg : p. 129 .

(٤) יצחק פרץ : שם . רפאל ספן : עמ' 109 . ד"ר שאול ברקלי : שם .

(5) Moshe Greenberg : p.130 .

فرعون) .(١) وثمة اتجاه في عبرية المشنا وفي اللغة الأدبية الحديثة لبدء الجملة بالمسند دون أن يكون لهذا التقديم أي قصد بلاغي ، كما في (ראש השנה /17) (אמרה כנסת ישראל قالت جماعة إسرائيل) ، وكذلك (קדושין 4 / 14) .(٢)

ومما يستلزم صدارة المسند للجملة كون المسند إليه طويلاً ، ففي هذه الحالة يتقدم المسند إليه عملاً بقاعدة כל קצר קודם أو ما يعرف في الإنجليزية بـ low of increasing members وهذا القانون منبعه الحرص على الانسجام الداخلي للجملة ، وعدم إطالة المسند إليه في الصدارة مما يؤدي إلى ملل السامع أو سوء الفهم وصعوبته ، كما في (تك ٢/٤١) (והנה מן היאור עולות שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר وهو ذا سبع بقرات طالعة من النهر حسنة المنظر وسمينة اللحم). وفي (تك ٥/٤١) (והנה שבע שיבלים עולות בקנה אחד בריאות וטובות وهو ذا سبع سنابل طالعة في ساق واحدة سمينة وحسنة) . فالمسند في الحالتين עולות بينما المسند إليه هو שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר في الحالة الأولى، שבע שיבלים בקנה אחד בריאות וטובות في الحالة الثانية . وقد اعتمد "كاسوتو" على هذا المنهج حتى إنه عول عليه فيما يتعلق بعدد مقاطع الكلمة ، باعتبار أن العبري يقدم الكلمة ذات المقاطع الأقل عدداً ، فيقول חן וחסד، חק ומשפט، חסד ורחמים .(٣) ولعل ما ذكره "كاسوتو" هنا يذكرنا بما أشار إليه علماء العربية من التقديم للخفة وسهولة النطق .

٢- التقديم للاهتمام والعناية بالشأن : فاللغة العبرية مثل غيرها من اللغات تقدم ما هو أساسي להקדים את העיקר ، وما هو أكثر أهمية وعناية بالشأن حتى يصبح الترتيب الأهم فالمهم. كما في (تك ١٤/٤) (גדול עווני מנשוא ذنبي أعظم من أن يحتمل) ، وفي (مزامير ٢٦/١١٨) (ברוך הבא בשם יהוה مبارك الأتي باسم الرب) ،(٤) (مل٢ ١/٢٠) (כי מת אתה ולא תחיה لأنك تموت ولا تعيش) ، ففي هذه الفقرة كان الاهتمام والعناية بذكر الموت כי מת ولفظ אתה يقسم العبارة إلى جزئين هما מת אתה ، ולא תחיה ، أي إنك ميت في هذا العالم ولن يكون لك ذكر في العالم الآخر .(٥) وذلك بالاعتماد على قاعدة أن ما يكتب أولاً يقع أولاً ، أي أنه يمثل الماضي ، وأن ما يليه في جهة اليسار إنما يشير للمستقبل .

---

(١) יצחק פרץ : שם .

(٢) יצחק פרץ : שם .

(٣) שמא יהודה פרידמן : כל הקצר קודם ، לשוננו، העורך יחזקאל קושטר ، הוצאת האקדמיה ללשון העברית ، ירושלים ، תשל"א ، כרך 35 ، עמ' 119 . אבא בנדויד : כיצד סדר נושא ונשוא ، עמ' 154 .

(٤) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 3 ، עמ' צט . יהודה לב בן זאב : עמ' 221 .

(٥) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 35 .

٣- التقديم للاختصاص : يقصد هنا قصر القيام بالفعل على الفاعل دون غيره ، أو أن يكون المسند مازال تحت سيطرة المسند إليه . ويفسِّر "موشية لفيثين" هذا الأمر بالاعتماد على قاعدة الاتجاه حيث يقول : "إن المسند إليه يقع يسار المسند ، أي أنه يعـوق اتصـال المسند بكل ما يلي المسند إليه " ، كما في (خر ٢٥/٢) (וידע אל وعلم الله) ، أي لا أحد يعلم سوى الرب . وفي (جامع ١٣/٢)(וראיתי אני שיש יתרון לחכמה فرأيت أن للحكمة منفعة) ؛ أي أن الجامعة يمدح نفسه باعتباره هو فقط ودون سـواه الذي أدراك أو رأى هذا الأمر. ومن ذلك ما ورد في (مل[١] ٢٢/٢) (המלך שלמה الملك سليمان) ، بينما ورد في (مل[١] ١٧/٢) (שלמה המלך لسليمان الملك) ، وهنا يثار السؤال ما الفارق بين التركيب في كل حالة . فسنجد بناء على هذه القاعـدة أن الحالة الأولى تقتضي أن الملك قاصر على سليمان ، لا ينازعه فيه منازع ، وذلـك لأن لفظ שלמה قطعت الطريق على كل ما يلي المسند إليه فمنعته من الاتصال بالمسند . بينما في الحالة الثانية تمت صياغة العبارة بما يدل على أن سليمان ليس هو فقط الملك ، بل إن لآخرين غيره نصيباً في هذا الملك ، وبالتالي فقد عَمَد أدونيا شقيق سليمان هـذا التركيب ؛ للإشعار بأن له نصيباً في الملك كما هو الحال بالنسبة لسليمان بما يسمح له بتقديم الطلب الذي طلبه من سليمان .(١)

٤- التقديم للتوكيد : يُعد التوكيد هو الغرض الأساسي الذي يتم تغيير ترتيب الجملة مـن أجله، وذلك لإبراز العنصر المقدم ومنحه مزيد توكيد على غيره من عناصر الجملـة ، كما في (إرميا١٢/١) (צדיק אתה יהוה أبر أنت يارب) (إشع١/٣) (ידע שור קונהו يعرف الثور مالكه) ، (تك ٩/٤٢) (מרגלים אתם جواسيس أنتم) ، (تك ٢١/٤٢) (אבל אשמים אנחנו إننا مذنبون) .(٢) كما يرد المسند مؤكـداً بعـد الأداتين אם، כי ، كما في (تك ٢٧/٣٧) (כי אחינו בשרנו הוא لأنه أخونـا ولحمنا) ، (تك ٥/٣) (כי ידע אלהים بل الله عالم) . أو أن يتضـمن المسـند لام الملكية كما في (تك ١٦/٢٩) (ללבן שתי בנות وكان للابان أبنتان) .(٣)

٥- التقديم لتشويق السامع لمعرفة المسند إليه وإضفاء حيوية على الجملة : تلتقي هذه الجزئية مع نظيرها (في تقديم المسند إليه) حيث يرتبط هذا بمدى ديناميكية الجملة وحيويتها، مما يتيح مزيد إثارة وتشويق لمعرفة المسند إليه لدى المتلقي . ومن ثم يلجأ المتكلم في هـذه الحالة للبدء بالجمل الفرعية مع تأخير الجملة الرئيسية ، أو أن يبدأ بالمسند ويؤخر المسند إليه جذباً لانتباه القارئ وإعمالاً لذهنه للوصول إلى هذا المسند إليه ، باعتباره يحمـل معلومة جديدة بالنسبة له، كمـا في (تـك ٧/٣٧) (והנה קמה אלומתי והנה תסבינה אלומותיכם وإذا حزمتي قامت وانتصب فاحتاطـت حـزمكم) ، وفي

---

(١) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 31 ، 56 ، 57 ، 66 ، 67 .

(2) Moshe Greenberg : ibid , p. 24 , 128 .

(٣) יצחק פרץ : עמ' 60 . د. نازك إبراهيم عبد الفتاح: ص ٢٩٦، ٢٩٧. Moshe Greenberg : p. 128

(تك۳۷/۳۳) (טרוף טרף יוסף أُفترس يوسف افتراساً) ، (تك ٤٥/١٦) (באו אחי יוסף جاء أخوه يوسف) . كما تستخدم العبرية لإضفاء مزيد توكيد وحيوية على الجملة الأداة הנה جذباً لانتباه المتلقي لما يقال له كما في (تك ٢٩/١) ، (إشع ١٤/٧) (خر ٦/٢) .(١)

٧- التقديم لإظهار التناقض وتمام الكلام (انقطاعه) : عند تقديم المسند فهذا يجعلنا نكمل الجملة ثم نتوقف بعدها باعتبار تمام الكلام ، دون أن يكون للجملة أو أحداثها علاقة بغيرها من الأحداث – كما هو الحال لو تم تقديم المسند إليه – وذلك باعتبار أهمية المسند في مقابل معرفة المسند إليه وعدم الاهتمام به . كما يكون الهدف من تقديم المسند إظهار التناقض בניגוד بين الحالة القائمة في الجملة ، وبين الحالة السابقة عليها في الجملة السابقة. بما يعني تغير الأمر وأنه لم يعد كما كان ، مع الدلالة على أن هذا التغير لا يمكن إيقافه أو التدخل فيه) .(٢) كما في (نشيد ١/٥) (באתי לגני אחתי כלה، אריתי מורי עם – בשמי، אכלתי יערי עם דבשי، שתיתי ייני قد دخلت جنتي يا أختي العروس، قطفت مُرِّي مع طيبي، أكلت شهدي مع عسلي . شربت خَمري مع لبني) . (نشيد ٣/٥) (פשטתי את כתנתי...רחצתי את רגלי قد خلعت ثوبي ، قد غسلت رجلي) . ويرتبط بهذا تأكيد السبب قبل الحدث لتعليله ولتمام الكلام بعد ذلك ، باعتبار الحدث منتهياً (خلافاً لو تقدم المسند إليه فستصبح بداية لقصة جديدة يجب إتمامها) ، كما في (تك ٢٧/٣٥) (בא אחיך במרימה ויקח ברכתך قد جاء أخوك بمكر وأخذ بركتك) .(٣)

٨- التقديم لضرورة الوزن والقافية : حيث يكثر تقديم المسند في الأسفار الأدبية المتأخرة بسبب الوزن والقافية دون غرض آخر كما في : בקש יעקב לשבת בשלווה – אמר להם משה לישראל טובה חכמה עם נחלה .(٤)

ثالثاً : تقديم المتعلقات :

١- أن يكون له حق الصدارة ولا مقتضى للعدول عنه : من ذلك تقديم المفعول غير المباشر على المفعول المباشر إذا كان أوجز وأقصر من المفعول المباشر ، كما في (تك ١٣/٤٥) (והגדתם לאבי את כל כבודי במצרים وتخبرون أبي بكل مجدي في مصر)، وذلك اعتماداً على قاعدة כל קצר קודם . وكذلك إذا كان المفعول غير المباشر

---

(١) שמעון בר - אפרת : העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא، הוצאת ספרית פועלים ، 1984 ، מהדורה שניה ، עמ' 17 . אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים، כרך שני، עמ' 790 . כיצד סדר נושא ונשוא ، עמ' 69 ، 70 ، 150 ، 151 . מ. צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 48 ، 49 . Moshe Greenberg : p 129 .

(٢) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 804 ، 805 .

(٣) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 522 ، 523 .

(٤) שאול ברקלי : עמ' 37 .

ضمير متصل بأداة ، فإنه يسبق المفعول المباشر ، كما في (تــك ٣/٣٧) (ועשה לו כתנת פסים فصنع له قميصاً ملوناً) ، (تك ٩/٣٧) ، (تك ٢٥/٤٢) .(١)

٢- التقديم للتخصيص : كما في (تــك ٤/٣٧) (אותו אהב אביהם מכל אחיו إن أباهم قد أحبه أكثر من جميع أخواته) ، فهنا تخصيص ليوسف – المفعول به – بالمحبة دون سائر الإخوة ، وهو ما تؤكده الأداة מכל . وكذلك (صمو[١] ١/١٥) (אותי שלח יהוה إياي أرسل الرب) ؛ أي أرسلني الرب أنا وحدي وليس هناك رسول ســواي . وكذلك מה' יצא הדבר فهنا يكون التأكيد على التوجيه الإلهــي للأحــداث دون تدخل من أي فاعل سواه ، وكذلك (تك ١٨/٣) .(٢)

٣- التقديم للاهتمام : كما في (مل[٢] ١٣/٥) (דבר גדול הנביא דבר אליך قال لك النبي أمراً عظيماً) ، فتقديم المفعول هنا للأهمية يؤكد هذا الوصف بلفظ גדול . ومثل : (את סופת הזעם שהתחוללה ביום קיץ בילדותי זכרו אחר - כך רבים سَوْرَة الغضب التي حدثت في يوم صائف في طفولتي تذكرها بعد ذلك كثيرون)، من قصة תרמית لأدبية ديبورة بارون ، فتقديم المفعول هنا للاهتمام والعناية بالشأن (٣).

٤- التقديم للتوكيد : فالتقديم يدل على التوكيد كغرض أساسي ولذا يتم تقديم المفعول أو الظرف أو الحال...إلخ ، مثل (تك ٣٦/٤٢) ، (تك ٢٧/٤٤) ، (لا ٤/٢٥) ، (تــك ١/١) (בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ في البدء خلــق الله السموات والأرض).(٤) وينطبق التوكيد كذلك على تقديم بعض المكملات على بعض فقولنا : (שמתי במגירה את המחברת وضعت في الدرج الكراس) (שמתי את המחברת במגירה وضعت الكراس في الدرج) ، سنجد أن الفارق بين التعبيرين هو أن الجملة الثانية تدل على أن الكراس موضوع في الدرج بالفعل ، وذلك خلافاً للجملة الأولى التي لا تؤكد على وضع الكراس في الجملة اعتماداً على قاعدة الاتجــاه أو مــا يعرف بأن المتقدم سابق على المتأخر .(٥) كما يتم تأكيد شدة الأمر وعظم المعاناة بنفس الأسلوب أي بتقديم المتعلقات كما في (تك ٣ /٤٢) .

---

(1) Moshe Greenberg : p 130 ,131.

(٢) שמעון בר - אפרת : עמ' 27 .

(٣) מאיה פרוכטמן : עמ' 72 ، 73 .

(٤) מרדכי בן - אשר : עמ' 56 . מ. צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 46 . ד"ר שאול ברקלי : עמ' 36 ، 37 . ד"ר יצחק פרץ : עמ' 60 . יעקב בהט، מרדכי רון : ודייק، הוצאת הקיבוץ המאוחד، 1980 ، מהדורה שניה، עמ' 291 ، 292 . د. سعيد عطية علي : بناء الجملة في العبرية في العهد القديم ، رسالة المشرق ، مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٩ ، مج ٨ ، ع ١ :٤ ، ص ١١٩ .

(٥) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 19 . שמעון בר - אפרת : עמ' 27 .

٥- التقديم للتشويق : فالجملة عندما تبدأ بظرف أو مفعول به نجد القارئ أو المتلقي في شوق وانتباه لمتابعة القراءة ومعرفة بما يتعلق هذا الجزء المقدّم . باعتبار أن المؤخر غالبا ما يحمل المعلومة الجديدة ، كما في (تك٤٢/٤٤)، (صمو ١ ١٧/٥١)، (أستير ١٥/٢).(١)

٦- التقديم للتعبير عن التناقض : وذلك بتوحيد المسند إليه مع تغاير المسند في كل حالة وكذلك المفاعيل (المكملات) ، كما في (ملاخي ٢/١ ،٣) (ואהב את יעקב ، ואת עשו שנאתי وأحببتُ يعقوب وأبغضتُ عيسو) ففي هذه الحالة يتقدم المفعول (المكملات) للإعراب عن وجود مخالفة أو تناقض بين هذا المفعول المقدم ، وبين المسند إليه المشترك بين الجملة ، خلافا لعلاقة المسند إليه بالمفعول المؤخر في الجملة الأولى . ويؤكد هذا ويوضحه استخدام أفعال متناقضة אהב ، שנא . وكذلك (تك ٤/٤ ،) (וישע יהוה אל הבל ואל קין לא שעה فنظر الرب إلى هابيل ، ولكن إلى قابين لم ينظر) ، فهنا تقدم ذكر קין في الجملة الثانية باعتباره مفعولاً به للإعراب عن اختلاف الموقف بالنسبة له خلافاً للمفعول الأول المؤخر في الجملة الأولى .(٢)

وكذلك في حالة تقديم العدد على المعدود والعكس ، كما في (عد ٩/٢٨) (שני- כבשים בני-שנה תמימים خروفان حوليّان صحيحان) ، بينما ورد في (عد ٢٨ /٣)(כבשים בני-שנה תמימים שנים) ، فلم توضح الترجمة العربية الفارق في التركيب بين الحالتين، ففي الحالة الأولى تقدم العدد على المعدود ، فهذا يعني أن ثمة شرط بأن تتم التضحية بالكبشين معاً . في حين أنه في الحالة الثانية تأخر ذكر العدد وفي هذه الحالة ينعدم شرط أن يكون الخروفان دفعة واحدة ؛ أي لا يجب تقديمهما قربانين معاً، بل كما يذكر النص ذاته في (عد ٤/٢٨) يُقدم الأول في الصباح والكبش الآخر يقدم في المساء.(٣) وكذلك (تك ٢٤/ ٣، ٤) .

رابعاً : تقديم المتعاطفات :

لابد أن نؤكد في البداية على أن ترتيب الأشياء الواردة في المقرا هو أمر مقصود في حد ذاته وله هدفه البلاغي ، ولذا فإن التوراة تأتي بلفظ ואחר أو אחר في بداية الجملة الثانية ؛ لتوكيد صحة الترتيب الماثل أمامنا ، كما في (تك ٥/١٨) (וסעדו לבכם אחר תעברו فتسندون قلوبكم ثم تجتازون) ، (عد ٢/٣١) ، (لا ٨/١٤) .(٤) فمن أغراض تقديم المتعاطفات نجد أن :

---

(١) שמעון בר - אפרת : עמ' 17 .

(٢) יהודא לב בן זאב : עמ' 181 .

(٣) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 57 . שמעון בר - אפרת : עמ' 27 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : כרך א' ، עמ' 66 .

١- التقديم للتشريف : فيرى "أبراهام بن عزرا" أن تقديم الأشياء في النص يرد بحسب شرفها من الأسمى شرفا إلى ما دونه ، أو قد يكون المذكور جاء كنموذج يحتذي به في جميع التفاصيل ، كما في (حجى ٢/٢) (אמר נא אל זרבבל בן-שלתיאל פחת יהודה ואל יהושע בן-יהוצדק הכהן הגדול ואל שארית העם كلم زُربابل بن شألتيئيل وإلى يهوذا ويهوشع بن يهوصادق الكاهن العظيم وبقية الشعب) ، (صمو١ ١١/٧) (אשר איננו יוצא אחרי שאול ואחר שמואל من لا يخرج وراء شاؤول ووراء صموئيل) . ففي هذين النموذجين تم تقديم الملكية لشرفها على الكهانة، وعلى النبوة .

ومن ذلك تقديم الرجل لشرفه على المرأة (خر ٢١/٢٨) (וכי יגח שור את איש ואת אשה وإذا نطح ثور رجلا أو امرأة) ، فذكر هنا الرجل لشرفه سابقاً على المرأة . ولم يذكر المرأة في (خر ٢١/ ١٢) (מכה איש ומת من ضرب أنساناً فمات) ، باعتبار احترام الرجل وشرفه من ناحية ، ومن ناحية أخرى باعتبار أن المرأة ليس من عادتها الخروج إلى الحقل مجال عمل الثيران فنصّ في (خر ٢١/٢٨) على المرأة لغرابة الواقعة أو عدم اعتيادها. من ذلك تشريف بعض الحيوانات على بعض، كما في (لا ١١/٣) حيث ذكر الجمل أولاً ثم الشافان فالأرنب ثم الخنزير.[١]

ومن ذلك التشريف لحق البكورية ، كما في (تك ٣٥/ ٢٩) (ויקברו אותו עשו ויעקב ودفنه عيسو ويعقوب ابناه) ، فقدّم ذكر عيسو باعتبار أنه البكر ، رغم أنه باع هذه البكورية ليعقوب ، جريا على الأصل .

التشريف للسيد أو الحر على العبد أو الجارية، كما في (تك ٢٥/٩) (ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו ودفنه إسحاق وإسماعيل ابناه)، فقدّم ذكر إسحاق على إسماعيل بالرغم من أن إسماعيل هو البكر ، إلا أن إسحاق كان ابن السيدة في حين إسماعيل هو ابن الجارية. وكذا (تك ٣٣/ ٢٣- ٢٤) .[٢] ويدخل تحت ذلك التقديم للأفضل ، كما في (تث ١٦/ ١١ ، ١٤) (אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר وتفرح أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك واللاوى والغريب) ، فيرى الحكماء أن تقديم الأول للأفضلية على من يليه،[٣] باعتبار أن الإنسان مفضل على الذرية ، والولد مفضل على البنت ، وكلاهما مفضل على العبد والأمة....إلخ .

وكذلك التقديم للتشريف بالبركة، كما في (تث ٨/٨) (ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית أرض حنطة وشعير وكرم وتين ورمان أرض زيتون)، فذكر رابي "يتسحاق" أن كل ما هو مقدم في هذه الفقرة مقدّم للتبرك به .[٤]

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 579 .

(٢) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 868 ، 966 .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך א' ، עמ' 65 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : שם . ר' יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שנט ، שס .

٢- التقديم للسبق : من ذلك السبق في الزمان كسبق الإيجاد بتقديم الليل على النهار ، كما في (تك ١/٥) (ויהי ערב ויהי בקר יום אחד وكان مساء وكان صباح يوماً واحداً) . ومن ذلك سبق السماء على الأرض (تك ١/١) ، (تك ٢/١) (تك ٢/٤) . وسبق إيجاد الشمس على القمر (تك ١/١٦) . ومن ذلك سبق السبب على النتيجة ويدخل تحته سبق الإثم على قربان المغفرة ، كما في (لا ١٦/١١) ، (لا ٥/٧) (אחד לחטאת ואחד לעולה أحدهما ذبيحة خطيئة والأخرى محرقة)، فالخطأ أو الإثم سابق على تقديم القربان في رأي الحكماء. ومن ذلك سبق الداء على الدواء ، كما في (إشع ١٩/ ٢٢) (ונגף יהוה את מצרים נגף ורפוא ويضرب الرب مصر ضارباً فشافياً) ، فلفظ נגף سابق على רפוא وبالتالي فالرب أصاب الأمم وضربها أولاً ثم شفاها بعد ذلك وخلق لها الدواء .(١)

أما سبق التكليف ، فنحو (لا ١٦/٢٤) (ויצא ועשה את עולתו ואת עולת העם ويخرج ويعمل محرقته ومحرقه الشعب) ، فقربان هارون مقدم على قربان الشعب باعتبار التكليف. وكذلك (لا ١٦/١٧) (וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל فيكفر عن نفسه وعن بيته وعن كل جماعة إسرائيل) ، فتكفيره عن نفسه سابق على تكفيره عن أي شخص آخر . وكذلك (لا ٢/٣) ، (لا ٦/٩) .(٢)

ويرتبط بفكرة السبق تقديم أحد المسندين إليه في الجملة الشاملة משפט כולל على نظيره، كما في (تك ٢٤/٥٠) (ויען לבן ובתואל فأجاب لابان وبتوئيل) ، (خر ٧/١٠) (ויבוא משה ואהרון فدخل موسى وهرون) . وكذلك (صمو٢ ٢/١٢) . ويرى كل من "راشي" و "أبراهام بن عزرا" أن التقديم هنا يعني أن الفاعل الأول هو الفاعل الرئيسي في الجملة، بينما الفاعل الثاني مشارك له منجر وراءه في الفعل . في حين عارضهما "دافيد قمحي" فيرى أن كلا الفاعلين كان بنفس السرعة وبنفس القدرة والكفاءة في أداء العمل ، لكنه يتراجع في (قضا ٥/١) إلي قول "راشي" ويتفق معه في أن تقديم ديبورة على باراق باعتبارها هي الأساس في الفعل . واتفق معهم فيما ذهبوا إليه من المحدثين "موشيه لفيئين" و"مناحيم مورشيت" .(٣)

٣- التقديم للتعظيم : كما في (خر ٧/١٠) (ויבוא משה ואהרון אל פרעה فدخل موسى وهرون إلى فرعون) ، كان من المفترض البدء بذكر هرون باعتباره الأكبر سناً ،

---

(١) עזרא ציון-מלמד : שם . משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 46 .

(٢) עזרא ציון-מלמד : שם . משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 47 .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 868 . משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 50 . מנחם מורשת : הנשוא הקודם לשני נושאים בלשון המקרא ، לשוננו ، ، הוצאת האקדמיה ללשון העברית ، ירושלים ، העורך יחזקאל קושטר ، תשכ"ז ، כרך 31 ، חוברת א' ، עמ' 251 ، 254 .

لكنه بدأ بموسى باعتباره الأعظم في أرض مصر في أعين فرعون وملئه . وكذلك في (خر ١/٢٤) (عد ١٩/٢٦) ، (خر ١/١٥) ، (تث ٢٩/ ٦) .(١)

٤- التقديم للترقي من الأدنى إلى الأعلى : كما في (تك ١/١٢) (לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك) ، (تك ٢/٢٢) (קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק خذ ابنك وحيدك الذي تحبه إسحق) ، فترتيب الأسماء جاء هنا بشكل تصاعدي من الأسهل والميسور إلى الأصعب مما يعبر عن أن تأكيد الفكرة ذو أثر قوي في نفس المخاطب . وكذلك (صمو١ ١٧/٤) (صمو٢ ٤/١) (أمثال ٩/٧) فالترتيب في كل هذه الجزئيات يرد تصاعدياً للتعبير عن مدى مشقة الأمر على النفس وصعوبة تصديقه .(٢) ومن ذلك (تث ١٠/٨) (ואכלת ושבעת וברכת את ה' فمتى أكلت وشبعت تبارك الرب)، فهنا الترقي للأفضل فالإنسان إذا طعم وأحس بالشبع تمكن من الثناء أو الحمد للرازق.(٣)

التقديم والتأخير في النفي وفوائده :

يؤدي تغيير موقع أجزاء الجملة إلى تغير علاقتها بأداة النفي ، وهو ما يؤدي بالتالي لتغيُّر في دلالة الجملة المنفية . فمن ذلك التركيب לא אתה שלחתני لم ترسلني أنت (لست أنت من أرسلني) ، ففي هذه الحالة يتسلط النفي على المسند إليه النحوي في الجملة بما يعني نفي أن يكون هذا المسند إليه هو فاعل الحدث ، وبالتالي فثمة مسند إليه آخر حقيقي هو فاعل هذا الحدث ، فتقديم الاسم بعد الأداة إنما يؤدي إلى أن المراد هو نفي النسبة القائمة بين المسند إليه والمسند ، مع التعريض بشخص آخر . في حين أن التركيب אתה לא שלחתני (أنت لم ترسلني) ، يخلق علاقة أخرى بين أداة النفي وبين المسند المتسلط عليه النفي ، إذ يتغيَّر المعنى إلى نفي الإرسال مطلقاً ، أي نفي وجود صلة بين المسند إليه والمسند كما يدل النفي على عدم التعريض بآخرين.(٤) وعليه فإذا نظرنا للنفي في كل حالة وعلاقته بالتركيب الداخلي للجملة سنجد أن :

أولاً : تقديم المسند إليه المنفي على المسند يفيد الاختصاص :

فالدور الوظيفي لأداة النفي يقل في دلالته وتأثيره إذا تصدرت الجملة في التركيب النظري (أداة نفي- مسند إليه – مسند) ، حيث يقل تأثيرها على المسند . في حين أن دخولها على المسند

---

(١) משה לויאן : שם .

(٢) שמעון בר- אפרת : עמ' 27 . מ. צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 58 .

(٣) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 46 .

(٤) سيد سليمان محمد : النفي في العهد القديم ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٨٩، ص١٤٦ .

إليه مباشر يدل على تأكيده واختصاصه في آن واحد ، فكما ورد في (مـزامير١١٥/١٧) (לא המתים יהללו יהוה ليس الأموات يسبحون الرب) .[١] فتقديم الأداة לא على المسند إليـه המתים أفاد التخصيص والتوكيد ، فالموتى لا يسبحون بالفعل ، لكن هذا لا ينفي وجود التسبيح وثبوته ، ولذا فالنفي متوجه للموتى بصفة خاصة أنهم لا يسبحون ، مع التعريض بالغير ، لأن هناك تسبيحاً ما ، ولذا فالمسبحون هم الأحياء وليس الموتى . وكـذلك (عـد ١٦/٢٩) (לא יהוה שלחני فليس الرب قد أرسلني) ،[٢] فهذا نفي أن يكون الرب هو الذي أرسله ، بل ربما غيره .

تقديم المسند إليه مع وقوع النفي على المسند ، يفيد توكيد النفي : كما في (هوشع ٢/٤) (כי היא לא אשתי لأنها ليست امرأتي) ،[٣] فتقديم المسند إليه وتسليط النفي على المسند المـؤخر أفاد نفي وجود صلة بين المسند إليه وبين المسند على الإطلاق ، أي أن التركيب هنا أفاد توكيـد النفي . (تك ٤٢/٨) (והם לא הכרוהו وأما هم فلم يعرفوه) ،[٤] فهنا نفي المعرفة مع التأكيد على أنهم هم بصفة خاصة لم يعرفوه ، فالتركيب هنا يفيد التوكيد مع الاختصاص . وكذلك (تث ١٥/٨) ، (قضا ١٣/٥)(ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלהים יהיה הנער ولا يعل موس رأسه لأن الصبي يكون نذيراً لله من البطن) ، فالتقديم هنا لتوكيد نفي الأمر مع التحذير من مخالفته ، كما يدل على تخصيص عدم الاقتراب بالموس من رأس الفتى باعتباره نذيراً للرب .[٥]

ثانياً : تقديم المسند المنفي على المسند إليه يفيد :

١- توكيد النفي ، كما في (تـك ٦/٣) (לא ידון רוחי באדם لا يـدين روحـي في الإنسان) ، (تك٤١/٤٤) (לא ירים איש את ידו ואת רגלו لا يرفع إنسان يده ولا رجله) .(٦) ففي النموذجين نجد توكيد الأمر وعدم الرجعـة فيـه ، أو عـدم الاستثناء منه . وكذلك (خر ١٨/١٧) ، (تث ١٧/١٥) .(٧) ومما يفيد تقوية التوكيد تكرار أداة النفي أمام كل اسم منفي بعد النفي الأساسي للجملة ، كقولهم (לא ישקה מהן לא בהמתו ולא בהמת חברו لا يسقي منها بهيمته ولا بهيمة صاحبه) .(٨)

---

(١) سيد سليمان محمد : ص١٤٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص١٤٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص١٣٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص١٤٤ .

(٥) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 788 ، 789 .

(٦) سيد سليمان محمد : ص ١٤٣.

(٧) المرجع السابق : ص١٣٩ .

(٨) ד"ר שאול ברקלי : עמ' 37 . ד"ר יצחק פרץ : עמ' 64 .

٢- التشويق لما هو متأخر ، (והלא חסרין 30 יום ألم تنقص ثلاثين يوماً) ، فتقديم المسند المنفي وتأخير المسند إليه وهو العدد ، إنما هو للتشويق لمعرفته باعتباره يحمل معلومة جديدة على النفس .(١)

٣- النفي المطلق ، ويكون باستخدام كلمة מאומה في نهاية الجملة ، كما في (تك ٩/٣٩) (לא חשך ממני מאומה ولم يمسك عني شيئاً)، والمراد النفي القطعي المطلق للمسند.(٢)

ثالثاً : تقديم المتعلق المنفي إلى صدارة الجملة يفيد :

١- إنكار أمر ما وإثبات خلافه : كما في (تث ١٣/٢٩) (ולא איתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת وليس معكم وحدكم أقطع أنا هذا العهد وهذا القسم) ، فتقديم المفعول ليتسلط عليه النفي يفيد إنكار وقوع الحدث مخصوصاً بهم من ناحية ، مع التعريض بالغير من ناحية أخرى ؛ أي ليس معكم بل مع غيركم . وكذلك (تث ٣/٨) (כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל – מוצא פי – יהוה יחיה إنه ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان بل بكل ما يخرج من فم الرب يحيا) ، فتقديم المفعول غير المباشر על הלחם هو للتعريض بأمر آخر وإنكار اقتصار الحدث على هذا المفعول المقدم ، وهو ما يؤكد استكمال قراءة الجملة כי על כל מוצא פי יהוה .(٣) وكذلك (صمو١ ٧/٨) (לא אותך מאסו כי אותי מאסו لم يرفضوك أنت بل إياي رفضوا)،(٤) فالفعل ثابت وواقع هنا، لكن ليس على المفعول المُقدم بل على شخص غيره ، فالمراد هنا التعريض بهذا الغير .

٢- التوكيد : وذلك إذا تقدم الجزء الثانوي على المسند وسُبق بالنفي ، فيكون ترتيب أجزاء الجملة (مسند إليه – أداة النفي – جزء ثانوي – مسند) ، كما في (أيوب ٣٥/٣٤) (איוב לא בדעת ידבר إن أيوب يتكلم بلا معرفة) . فكل من المسند إليه والمسند ثابت الوجود ، لكن النفي منصرف للجزء الثانوي לא בדעת ، ولذا فالتأكيد هنا على نفي الكلام بمعرفة . وذلك باعتبار أن الجملة التي يتم الفصل فيها بين أداة النفي وبين المسند المنفي لها تفيد تأكيد الأجزاء التي تلي النفي مباشرة والتي تفصل بين الأداة وبين المسند المنفي .(٥)

*****

(١) אבא בנדויד : כיצד סדר נושא ונשוא ، עמ' 152 .

(٢) سيد سليمان محمد : ص ١٤٧.

(٣) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 788 ، 789 .

(٤) سيد سليمان محمد : ص ١٣٩، ١٥٢ .

(٥) السابق ص ١٤٥ ، ١٤٦.

التقديم والتأخير في حالة الاستفهام :

تتشابه حالات التقديم والتأخير في جملة الاستفهام في كل من اللغة العبرية واللغة العربية باعتبار الأصل السامي المشترك بين اللغتين . حيث تتصدر أداة الاستفهام الجملة يليهـا مباشـرة الاسم أو الفعل المراد الاستفهام عنه ، ثم باقي أجزاء الجملة .[١] وعند ما نتكلم عن جملة الاستفهام في العبرية فإنما نقصد جملة الاستفهام بالأداة ה أو האם ، باعتبارهما تقابلان همزة الاسـتفهام في العربية أو الاستفهام بدون أداة أي بالسياق .

ومن ثم فللتقديم والتأخير أهمية عظمى في تحديد المسئول عنه ، أو الركن الذي يتجه إليه الشك من المرسل ، رغبة في الحصول على جواب مباشر عنه بالإيجاب أو بالسلب ، أو التوصل إلى حقيقة ما يروم المرسل معرفتها ، وهو ما يقع ضمن ما يُعرف بسؤال الشـك שאלת ספק . كمـا أن التقديم والتأخير يُبنى عليه ترتيب جملة الجواب ، حيث يتصدر جملة الجواب العنصر المسئول عنـه دون غيره من أجزاء الجملة ؛ وذلك بهدف تحقيق الترابط بين السؤال وإجابته من ناحية ، وتأكيد سرعة وصحة الاتصال بين طرفي الخطاب من ناحية أخرى .[٢]

وسواء كان الاستفهام حقيقي ، أو تقريري ، أو تعجبي إنكاري فسنجد أن ترتيب الأجـزاء يكون وفقاً لما يراد معرفته ، بمعنى أنه إذا كان الشك متجهاً إلى المسند ومعرفة وقوعه من عدمه فإن المسند يُقدم ليلي أداة الاستفهام ، كما في (أيوب ١/٨) (השמת לבך אל עבדי איוב هـل جعلت قلبك على عبدي أيوب) . وفي (تك ٢٤/٥٨) (התלכי עם האיש הזה هل تـذهبين مع هذا الرجل) (تك ٢٩/ ٥) (הידעתם את לבן בן נחור هل تعرفون لابان ابن ناحور) ، ففي هذه الجمل كان الاهتمام منصباً على المسند ، ولذا جاء الجواب بتقديم المسند ليحتل صدارة الجملة جرياً على نسق السؤال ، ففي (تك ٢٤/ ٥٨) جاء الجـواب (ותאמר אלך فقالـت أذهب) وفي (تك ٢٩/٥)(ויאמרו ידענו فقالوا نعرفه) . فهنا السؤال لمعرفة إمكانيـة تحقـق الفعل أو وقوعه ، ولذا جاء الجواب بالإيجاب مع حذف الأداة والاتجاه مباشرة إلى الجزء المؤكد في الجملة وهو المسند في كل حالة .[٣]

وفي حالة السؤال للتقرير يكون الهدف هو تأكيد مراد السائل ، وتستخدم الهاء مع أداة النفي הלא ، كما في (إشع ٤٠/٢٨) (הלא ידעת אם לא שמעת أما عرفـتَ أم لم تسـمع) ، فالاستفهام هنا مراده تأكيد علم السامع بـالأمر . وكـذلك في (قضـا ١٤/١٥) (הלירשנו

---

(١) د. نازك إبراهيم عبد الفتاح : ص٣٠٥.

(٢) ד"ר יצחק פרץ : עמ' 70 . אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 786

(٣) ד"ר יצחק פרץ : שם . אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים، שם . Moshe Greenberg : p 129

קראתם לנו הלא أَلِتسْلبونا دعوتمونا أم لا) ، فمراد المتكلم هنا تأكيد نية السلب لدى المستمع (امرأة شمشون) .[١]

وفي حالة التعجب والإنكار ينطبق نفس الشيء ، كما في (تك ٩/٤) (**השומר אחי אנכי** أحارس أنا لأخي) .[٢] حيث تقدم المسند (زمن الحال) لأهميته وإظهار التعجب من السؤال ، وإنكار الأمر. وكذلك (أيوب ١٢/٧) ، (مل٢ ١٢/١٩) (**ההצילו אותם אלהי – הגויים** هل أنقذت آلهة الأمم هؤلاء) ، فالاستفهام لإنكار وقوع مثل هذا الفعل ، فإن آلهة الأمم لم تنقذ هؤلاء الملوك .[٣]

أما إذا كان الجزء المقدّم هو المسند إليه لتوكيده بالاستفهام عنه أو لإنكاره ، فإنه يلي أداة الاستفهام ، كما في (صمو٢ ٢/٩) (**האתה ציבא** أأنت صبيا) (عد ١٢/١١) (**האנכי הריתי את כל העם** ألعليّ حبلتُ بجميع هذا الشعب) ،[٤] فالاستفهام هنا طلب للمعرفة والتأكد من حقيقة المسند إليه المُستفهم عنه هنا . وقد يكون السؤال بدون أداة ، كما في (تك ٢٤/٢٧) (**אתה זה בני עשו** هل أنت هو ابني عيسو) . فجاء الجواب **ויאמר אני** ؛ لأن السؤال عن المسند إليه تأكيد له ، ولذا وردت الإجابة بتقديم المسند إليه ، بل والاكتفاء به دون ذكر المسند .

وفي حالة الإنكار والتعجب، نجد (صمو٢ ٩/٧) (**האתה תבנה לי בית** أأنت تبني لي بيتاً)،[٥] فالسؤال هنا لإنكار أن يتم الفعل من هذا الشخص بصفة خاصة ، وقد يكون تحقيراً له أو تعظيماً لشأنه . وغالباً ما تكون الإجابة المتوقعة على هذا السؤال هي النفي ، ولذا جاء الجواب في (أخبار أول ٤/١٧) نفياً بدون سؤال (**לא אתה תבנה** أنت لا تبني لي بيتاً للسكنى) .[٦]

وللتقرير ، أي تقرير أن الحدث تم من المسند إليه لا من غيره ، كما في (تك ٥/٢٠) (**הלא אמר לי אחותי היא** ألم يقل هو لي أنها أختي) .[٧]

وفي حالة الإنكار ، كما في (مل٢ ١١/١٩) (**הנה אתה שמעת את אשר עשו מלכי אשור לכל הארצות להחרימם ואתה תיבצל** إنك قد سمعت ما فعل ملوك أشور بجميع

---

(١) יהושע שטיינברג : מילון התנ"ך ، הוצאת יזרעאל ، תל אביב ، 1977 ، עמ' 182 .

(٢) سيد سليمان محمد : تركيب جملة الاستفهام والتعجب في العبرية وتطورها ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ص٦٧ ، ١٢٣.

(٣) المرجع السابق ، ص٦٨.

(٤) יהושע שטיינברג : שם .

(٥) سيد سليمان محمد : تركيب جملة الاستفهام ، ص ٦٧ ، ١٢٣.

(٦) יהושע שטיינברג : שם .

(٧) سيد سليمان محمد : المرجع السابق ، نفسه .

الأرضي لإهلاكها وهل تنجو أنتَ) ، فالاستفهام هنا لإنكار أن تحدث للمسند إليه بصفة خاصة أي حالة من حالات النجاة .(١)

وينطبق نفس الأمر على المفعول به أو أي جزء ثانوي من أجزاء الجملة إذا وَلِيَ أداة الاستفهام، كما في (تك ١٧/١٧) (הלבן מאה שנה יולד أيولد لابن مئة سنة) ، فالاستفهام هنا تعجب من إمكانية حدوث مثل هذا الأمر . وأما في (قضا ١٤/١٦) (ולך אגיד فهل إياك أخبر) فالسؤال هنا إنكاري ؛ أي لم يحدث هذا الأمر ولن أروي الأمر لأي شخص ، فهل أخبرك أنت ؟! وفي (قضا ١٤/٣) (האין בבנות אחיך ובכל עמי אשה أليس في بنات إخوتك وفي كل شعبي امرأة) ، فالسؤال هنا للاستغراب والتعجب ومن ثم فالجواب المفترض هو الإيجاب כן יש.(٢)

وبالتالي فقد تأكد لنا مدى التشابه الكبير بين اللغتين العربية والعبرية في حالات التقديم والتأخير سواء في الخبر أو الإنشاء ، كما تأكد لدينا قوة تأثير البلاغة العربية على البلاغة العبرية في هذا المجال . ومن ثم فإن أي قصور في الترجمة بين اللغتين مرجعه في معظم الأحيان لقصور المترجم وعدم تمكنه من أدواته ، بينما في بعض الأحيان يكون مرد القصور في النقل إلى الفروق القليلة بين اللغتين.

---

(١) المرجع السابق : ص ٦٨ . אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 788 .

(٢) ד"ר יצחק פרץ : עמ' 70 . سيد سليمان محمد : المرجع السابق ، ص ٧١ ، ٧٢ .

المبحث الثالث

نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن

أولاً : تقديم المسند إليه للاهتمام والعناية :

سورة يوسف (٨١) : ﴿ ارجعوا إلى أبيكم فقولوا يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين ﴾ .

ركندورف : שובו אל אביכם ואמרו : אבינו ! גנב בנך ، איננו מעידים כי אם באשר אנחנו יודעים ، הנסתרות לא נגלו לנו .[١]

ريفلين : שובו אל אביכם ואמרתם אליו: אבינו גנב בנך ، ולא נעיד כי אם את אשר ידענו ואין אנחנו שומרים על התעלומה .[٢]

بن شمش : ואתם שובו אל אבינו ואימרו לו : בנך נאשם בגניבה אנו יכולים להעיד רק על מה שראינו ואין אנו מבינים בנעלמות .[٣]

التفسير : (سرق) على ظاهر الحال ، وقرئ (سُرِّق) أي نسب إلى السرقة (وما شهدنا) عليه بالسرقة ، وقد تقدم المسند إليه بعد حرف التوكيد (إن ابنك) للاهتمام والعناية.[٤] لأن مناط الكلام والحكم متعلق بهذا الابن الذي كان أبوه شديد التعلق به ، وإظهار أن هذا الابن الذي نعلم عنك حبك الشديد له قد سرق. فالاهتمام منصب على هذا الابن خاصة، والتوكيد على نسبة الابن للسرقة وليس على السرقة في حد ذاتها .

ونلاحظ هنا أن ركندورف قد قدّم فعل السرقة على ذكر الابن גנב בנך بما أضاع المعنى السابق ذكره ؛ لأن المراد هنا ليس ذكر السرقة في ذاتها بل نسبة الابن للسرقة بما يجعل ترجمته فاقدة لهذا المعنى .

أما ريفلين فجاءت ترجمته على نسق سابقه ، فهي قاصرة كذلك عن المعنى المراد بالتقديم هنا .

أما بن شمش : فنجده يتدخل في النص بتغيير الضمائر ، حيث جعل (أبيكم) بكاف الخطاب جعلها אבינו بالتكلم ، ثم حذف النداء (يا أبانا). لكنه التزم بالظاهرة هنا حيث حافظ على تقديم

---

(١) רקנדורף : עמ' 137 .
(٢) ריבלין : עמ' 240 ، 241 .
(٣) בן שמש : עמ' 144 .
(٤) الزمخشري : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، صححه مصطفى حسين أحمد ، دار الريان للتراث ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ط ٣ ، ج٢، ص٤٩٥. أبو السعود : تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٩٤، ط ٤ ، ج٤، ص٣٠٠،٣٠١ . الألوسي : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، المطبعة المنيرية ، القاهرة، ج ١، ص ١٥٣ . محمود حسن مخلوف : ص١٤٤.

ذكر المسند إليه (الابن) على المسند **בנך נאשם בגניבה** اتباعاً للقراءة الثانية (سُرِّق) ، فهو الأفضل في الحفاظ على دلالة التقديم ، إلاّ أن ترجمته بصفة عامة قاصرة عن معنى الأصل.

ومن ثم فالترجمة المقترحة هي ترجمة ريفلين بعد تعديلها على النحو التالي : **שובו אל אביכם ואמרתם אליו: אבינו בנך גנב (בנך נאשם בגניבה) ، ולא נעיד כי אם את אשר ידענו ואין אנחנו שומרים על התעלומה .**

*****

يوسف (٨٩) : ﴿ قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون﴾ .

ركندورف: **ויאמר הידעתם את אשר עשיתם ליוסף ולאחיו בפתיות לבבכם؟**(١)

ريفلين : **ויאמר: הידעתם את אשר עשיתם ביוסף ואחיו، בהיותכם נמהרי לב ؟**(٢)

بن شمش : **ויען : האם אינכם זוכרים מה שעשיתם בקנאתכם ליוסף אחיכם؟**(٣)

التفسير : (قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه) استفهام عن وجه القبح الذي يجب أن يراعيه التائب ، فقال هل علمتم قبح ما فعلتم . وكان الظاهر أن يتعرض لما فعلوه بأخيه فقط ، وإنما تعرض لما فعلوا بيوسف لاشتراكهما في وقوع الفعل عليهما ، فإن المراد بذلك إفرادهم له عن يوسف وإذلاله بذلك، وكان كلامه معهم شفقة عليهم ونصحاً لهم في الدين لا معاتبة . وقيل لم يرد نفي العلم عنهم ، لأنهم كانوا علماء ، ولكنهم لما لم يفعلوا ما يقتضيه العلم سماهم جاهلين . وقيل معناه إذ أنتم صبيان في حد السفه والطيش قبل أن تبلغوا أوان الحكم والرزانة .(٤) وقدّم الضمير (أنتم) في مقام المعاتبة للأخوة اهتماماً وعناية بهم .(٥)

ونلاحظ هنا التزام المترجمين جميعاً بصيغة الاستفهام التوبيخي في الآية . لكن عند تعاملهم مع التقديم والتأخير للمسند إليه في الأصل ، نجد ركندورف لم يلتزم في ذلك بالأصل بل قدم الجهالة على الضمير المتصل **בפתיות לבבכם** بما يحوِّل المعنى للاهتمام بالجهالة وليس بنسبهم للجهالة دون سواهم، كما حذف الضمير المنفصل وحوّله إلى ضمير متصل، بما يخل بالمعنى. وقد استخدم المقابل **פתיות לב** ، ولفظ **פתיות** يعني (سذاجة– بساطة – حمق – بلَه) ، كما في (أمثال ٩/١٣) (المرأة الجاهلة صخّابة حمقاء ولا تدري شيئاً) .(٦) وهو مقابل يقترب إلى حد ما من معنى الأصل ، وهو الحمق وعدم الإدراك السليم للأمر. إلاّ أن الترجمة هنا غير ملتزمة بالظاهرة قاصرة عن معنى الأصل .

---

(١) רקנדורף : עמ' 138 .

(٢) ריבלין : עמ' 241 .

(٣) בן שמש : עמ' 144 .

(٤) الزمخشري : ج٢، ص٥٠٠،٥٠١ . أبو السعود : ج٤، ص٣٠٣ .

(٥) محمود حسن مخلوف : ص١٤٥،١٤٦.

(٦) א. אבן שושן : ע' פתיות . ד. שגיב : ע' פתיות . י. שטיינברג : ע' פתיות .

أما ريفلين فنجده أكثر دقة والتزاماً بالأصل ، إذ استخدم בהיותכם (بكونكم) ملتزماً بتقديم الضمير على مقابل الجهالة . ثم يستخدم مقابل الجهالة במהרי לב (خائف – جَزِع – متهور – متسرِّع) ، كما في (إشع ٣٥/٤) (قولوا لخائفي القلوب تشددوا لا تخافوا) .[1] وهو مقابل يدل على معاني الطيش والتهور نتيجة التسرع أو الخوف بما يجعله يقترب مما ذكره "الزمخشري" من أن المراد الطيش والسفه في سن الصبا قبل بلوغ سن الرزانة والحلم ، ومن ثم فترجمته ملتزمة بالأصل ومعناه .

أما بن شمش فنجده أولاً يضيف בקנאתכם من لدنه للإشارة للحسد متأثراً في ذلك برؤية العهد القديم لسبب القصة كلها وهي الحسد والحقد . ويؤكد تأثره بالعهد القديم أنه حذف (وأخيه) واكتفى بذكر ליוסף אחיכם (ليوسف أخيكم) فقط ، واستبدل (أخيه) بـ (أخيكم) ، وكأن الأمر لا يتعلق ببنيامين بما يخل تماماً بالمراد من الآية حسبما ذكر المفسرون . ومن ناحية أخرى نجده يحذف قوله تعالى (إذ أنتم جاهلون) بما يضيع جزءاً من معنى الآية ، ويخرج عن حد الالتزام بالأصل . ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

النور (٤١) : ﴿ ألم تر أن الله يُسبح له من في السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه والله عليم بما يفعلون﴾

ركندورف : האינך רואה ، כי כל היצורים אשר בשמים ובארץ מהללים את ד' ، גם בעלי הכנפים בפרשם את אברותיהם ؟ כל יצור יודע את תפלתו ואת שיר תודתו ، ואלהים יודע את מעשיהם .[2]

ريفلين : האם לא תראה ، כי אלהים ישבח אותו כל אשר בשמים ובארץ והעוף בפרשו כנפיים . כל אחד מהם יודע תפלתו ותשבחתו ואלהים יודע את מעשיהם .[3]

بن شمش: האם לא תראה שמשבחים את אללה כל היצורים אשר בשמים ובארץ ביחד עם הציפורים הפורשות כנפיהן וכל אחת יודעת את נוסח תפילתה ותשבחותיה ؟ אללה יודע על מעשי החוטאים .[4]

التفسير : وقد جاء التعبير القرآني على هذا النمط (ألم تر أن الله يُسبح له من في السموات والأرض) (ولم يكن : ألم تر أن من في السموات والأرض يسبح لله – مثلاً) للعناية بذكر اسم الجلالة وتقديمه على ما سواه ، لتعليق الحديث بقدرته I في الكون ، وللإشعار باستحقاق الألوهية

---

(١) א. אבן שושן : ע' נמהר לב . ד. שגיב : ע' נמהר לב . י. שטיינברג : ע' נמהר לב .

(٢) רקנדורף : עמ' 206 .

(٣) ריבלין : עמ' 373 .

(٤) בן שמש : עמ' 213 .

لما يذكر من تسبيح وتتريه . وقدم الجار والمجرور (له) على الفاعل لتخصيص تسبيح الكائنات بـه عز وجل، ولأن في الفاعل طولاً فتقديمه يخل بجزالة النظم .[١]

وفي مقابل دلالة التقديم للفظ الجلالة هنا نجد ركندورف يسير على نهج بعيد عن الأصل حيث عدّل الجملة الاسمية المؤكدة بـ (أن) إلى الجملة الفعلية محولاً اسم أن (الله) ، وهو المسند إليه في الأصل، إلى مفعول به في الترجمة مقدماً ذكر(من في السموات والأرض) على ذكر لفظ الجلالة ، بما يخل تماماً بالمعنى السابق ذكره . كما أنه بهذا التأخير للفظ الجلالة أخلّ مرة أخرى بتقديم الجار والمجرور (له) في الأصل على الفاعل (من في السموات والأرض) حيث أخّر لفظ الجلالة إلي نهاية الجملة بما لم يعد بالإمكان وجود ضمير يعود عليه . ومن ثم فقد أخل المترجم بهذا النسق بالمعنى العام للآية ودلالتها بما يخرج عن حد الالتزام والأمانة في الترجمة .

أما ريفلين فقد التزم بصدارة لفظ الجلالة في الجملة ، كما حافظ بالتالي على إيراد ضمير يعود عليه بعد الفعل ويكون سابقاً على المسند إليه كما في الأصل . فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنلاحظ أنه سار علي نهج وسط بين السابقَيْن ، حيث قدّم الفعل على لفظ الجلالة ، وجعل لفظ الجلالة مفعولاً به مقدماً على المسند إليه أي وضعه محل (له) ، ومن ثم فقد حذف لفظ الجلالة من أول الجملة واستبدل الضمير (له) بالاسم الظاهر خلافاً للأصل ، بما يفقد الآية دلالة التقديم في الحالتين . خاصة وأنه حوّل – مثل ركندورف – الجملة الاسمية إلى جملة فعلية ، بما يعني عدم الالتزام بالأصل وقصور ترجمته عن المعنى . ومن ثم تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل والأقرب للمعنى هنا .

*****

تقديم المسند للاهتمام والعناية :

البقرة (٤٩) : ﴿ قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين﴾

ركندورف : אמור אליהם : אם תחפצו לבקר בהיכל ד' אחרי מותכם מפורדים מכל בני האדם, בחרו במות אם כנים אתם .[٢]

ريفلين : אמור : הן אם יהיה לכם לבדכם מעון האחרית את אלהים כלו כלו, ולא לאיש אתכם, כי עתה התאוו למות אם אמת תדברו .[٣]

---

(١) د. الشحات محمد عبد الرحمن : مع النظم القرآني في سورة النور، مطبعة الأمانة، ١٩٨٦، ط١، ص١٤٦.

(٢) רקנדורף : עמ' 9 .

(٣) ריבלין : עמ' 13 .

بن شمش : **ועוד אמור להם : האם רק לכם בלבד ، ולא לכל בני האדם ، מיועד העולם-הבא אצל אללה ، הרי אם אתם צודקים עליכם לשאוף לעבור במהרה אל העולם-הבא ؟** (١)

التفسير : (قل إن كانت لكم الدار الآخرة) رد لدعوى أخرى لليهود بعد رد دعواهم الإيمان . (عند الله) ظرف للتشريف والمرتبة والمكانة (خالصة) أي لا يشوبها شيء . وتقديم الخبر (لكم) على (الدار) وهو اسم (كان)؛ للاهتمام أو لإفادة الحصر، وما بعده للتأكيد ؛ أي لتوكيد معنى الاختصاص المستفاد من التقديم للخبر وقوله (خالصة) لرفع احتمال المشاركة بالكلية .(٢)

وفي مقابل هذا المعنى نلاحظ أن ركندورف أتى بقوله (إذا رغبتم في زيارة هيكل الرب بعد موتكم) ولا ندري ما هو هذا الهيكل الذي يتحدث عنه هنا ، خاصة وأن الآية صريحة في الحديث عن الدار الآخرة ، والمراد بها الجنة حسبما أجمع المفسرون على ذلك . ومن ثم فهو قد حرّف معنى الآية من ناحية ، ومن ناحية أخرى حوّل نمط الجملة إلى الفعلية بدلاً من الجملة الاسمية في الأصل (إن كانت لكم) ، بما يفقد الآية دلالة التقديم للخبر على المبتدأ . كما حذف دلالة العندية كذلك، ومن ثم جاءت ترجمته فاقدة للظاهرة مخلّة بالمعنى تماماً . مع إضفاء سمات يهودية للنص من خلال ذكره (هيكل الرب) وهو مفهوم يهودي بحت .

أما ريفلين فقد حرص على التقديم والتأخير كما في الأصل بما يعني إدراكه لدلالته في الآية . ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل مدركة لمعنى الآية .

أما بن شمش فنجده قد حوّل أسلوب الشرط (إن كانت لكم ... فتمنوا) إلي أسلوب استفهام **האם רק לכם** ؟ بما يخل تماماً بدلالة الأصل الذي تعتبر هذه الآية فيه رداً على ما سبق أن قالوه أو اعتقدوا فيه ، ومن ثم جاءت الآية هنا لتكذيبهم بالشرط (إن صدق ما زعمتم فافعلوا) . ولكن المترجم لكون الآية تتعلق باليهود حاول أن يخفف من حدتها باعتبار الأمر متعلق بمجرد الاستفهام ، وليس بتحقق الأمر منهم وتحدي القرآن لهم في مقولتهم هذه . كما لم يلتزم المترجم بترتيب الأصل إذ حافظ على تقديم (لكم) ، لكنه أخر ذكر (الدار الآخرة) إلى ما بعد مقابل قوله تعالى (من دون الناس) . كما أخر ذكر العندية كذلك إلى نهاية الجملة وقبل الأمر (تمنوا الموت)، بما يجعل ترجمته تبدو ظاهرياً ملتزمة بالتقديم ، لكنه في حقيقة الأمر لم يلتزم به ، بل تدخل في النص بالتقديم والتأخير بما يخل بدلالة التشريف والتكريم ، و بدلالة تقديم الخبر (لكم) ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من المعنى . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

---

(١) בן שמש : עמ' 10، 11 .

(٢) أبو حيان الأندلسي : البحر المحيط في التفسير ، مراجعة : صدقي محمد جميل ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٢، ج١، ص٤٩٧. الألوسي : ج١، ص٣٢٧ .

يس (٣٣) : ﴿ وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبًّا فمنه يأكلون ﴾

ركندورف : גם הארץ ، אשר אנחנו מחיים אחרי מותה ، למען הוציא מקרבה זרע לאכלה לכם ، אות לכם תהיה . (١)

ريفلين : ואות הוא להם הארץ המתה אשר החינו אותה ונוצא ממנה גרעין אשר ממנו יאכלו . (٢)

بن شمش : האם אין בזה אות ומופת שאנו מחיים אדמה מתה ושוממה ומזרימים ומשלחים בה מעיינות והיא מצמיחה ומוציאה תבואות ، גנים ، דקלים וכרמים למען יאכל האדם מפירותיהם . (٣)

التفسير : قوله تعالى (وآية) خبر مقدم للاهتمام به و تنكيرها للتفخيم ، (ولهم) إما متعلق بها لأنها بمعنى العلامة أو بمضمر هو صفة لها ، والأرض مبتدأ والميتة صفتها . وقوله تعالى (أحييناها) استئناف مبين لكيفية كونها آية ، وقيل غير ذلك، وإن كان ما هنا هو الأولى ؛ لأن مصب الفائدة هو كون الأرض آية لهم لا كون الآية هي الأرض . (فمنه يأكلون) تقديم الظرف للدلالة على أن الحب معظم ما يؤكل ويعاش به .(٤) فالتقديم هنا للظرف للاهتمام وتنبيهاً على النعمة إيهاماً بالحصر للاهتمام به حتى كأنه لا مأكول غيره .(٥)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يعكس ترتيب الآية حيث قدّم ذكر (الأرض) ثم تلاها بذكر (الإحياء) ، ثم الإشارة إلى أن الإحياء يكون بعد الموت . ثم تابع الآية وأتى في نهايتها بذكر الآية אות לכם مستخدماً ضمير الخطاب والأصل بضمير الغيبة . وهو هنا قد أخل تماماً بدلالة التقديم في الأصل ، ولم يلتزم بترتيب الآية ، ومما يؤكد تعمده في ذلك أنه في الآية (٣٧) من نفس السورة لم يلتزم بتقديم لفظ (آية) في قوله تعالى (وآية لهم الليل) فجعل مقابلها גם הלילה יהיה לכם לאות بما أضاع دلالة التقديم فيها. كما نجده غير ملتزم بموقع الصفة هنا إذ يفصل بين (الأرض) وصفتها (الميتة) . بل ويقدم ذكر الإحياء على ذكر الموت، والمفترض أن الآية متمثلة في كون الأرض الميتة هذه يحيها الله تعالى بنزول القطر عليها ، وهو ما حاول المترجم نقل معناه دون الانتباه لدلالة الترتيب القرآني مما يفقد الترجمة كثيراً من دلالة الأصل . كما حوّل قوله تعالى (منه يأكلون) לאכלה לכם (طعاماً لكم) دون الانتباه لدلالة تقديم الظرف ، كما أنه حوّل الضمير من الغيبة إلى الخطاب . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لكثير من دلالته .

---

(١) רקנדורף : עמ' 258 ، 259 .
(٢) ריבלין : עמ' 491.
(٣) בן שמש : עמ' 267 .
(٤) الزمخشري : ج٤، ص١٤،١٥ . أبو السعود : ج٧، ص١٦٦ . أبو حيان الأندلسي : ج٩، ص ٦٤.
(٥) حسني محمد السيد : ص١٠٩.

أما ريفلين فنجده قد التزم بتقديم (آية) אות ، ومما يؤكد التزامه هنا أنه قد التـزم في الآيـة (٣٧) من نفس السورة بتقديم لفظ (آية) في قوله تعالى (وآية لهم الليل) فجاء بالمقابل ואות הוא להם הלילה أي أنه أدرك دلالة التقديم في الحالتين . كما حافظ على ضمير الغيبة والتزم بكون (الميتة) صفة للأرض ، كما التزم بتقديم (فمنه يأكلون) ، ومن ثم فالترجمة هنا ملتزمة بالأصل قريبة من دلالته .

أما بن شمش فقد صاغ الآية بأسلوب الاستفهام التعجبي האם אין وهي إضافة منه ، لكنـه التزم بتقديم ذكر (الآية) على الإحياء ، أي أنه قدّم – مثل ركندورف – ذكر (الإحياء) على ذكر (الأرض الميتة) ، وإن جعلها نكرة بدلاً من التعريف في الأصل . ومما يؤكد تعمده في ذلك أنـه في الآية (٣٧) من نفس السورة لم يلتزم بتقديم لفظ (آية) في قوله تعالى (وآية لهم الليل) فجعل مقابلها גם הלילה אות הוא לכם بتغيير الضمير من الغيبة إلى الخطاب ، بما أضاع دلالة التقديم فيها . ومن ناحية أخرى أدمج هنا أجزاء من الآية التالية (٣٤) (وفجرنا فيها من العيـون) ، ثم عـاد للآيـة (٣٣) ומזרימים ומשלחים בה מעיינות והיא מצמיחה ומוציאה תבואות مسنداً عملية الإخراج والإنبات للأرض وليس لله تعالى (أخرجنا منها) مخالفاً لهذا الأصل ، ثم عاد الآية (٣٤) גנים ، דקלים וכרמים (وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب) . أي أنه حـذف قوله تعالى (فمنه يأكلون) مكتفياً بدلالة الآية (٣٥) (يأكلون مـن ثمـره) למען יאכל האדם מפירותיהם ، وهو لهذا خرج عن حد الأمانة تجاه الأصل وأضاع كثيراً من دلالته بعدم التزامه به . بما يجعل ترجمته هي الأكثر سوءاً بين الترجمات جميعاً . ومن ثم تعد ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا والأكثر التزاماً .

*****

الذاريات (١٩) : ﴿ وفي أموالهم حق للسائل والمحروم ﴾

ركندورف : ויפזרו מהונם לעני המבקש ולדך הנכלם .[١]

ريفلين : ובהונם חָקו למבקש חסד ולאביון .[٢]

بن شمش : ועל אשר הם נותנים חלק מרכושם לקבצן ומחוסר כל .[٣]

التفسير : أي في أموالهم نصيب وافر يستوجبونه على أنفسهم ، ويلزمونه تقرباً إلى الله تعالى، وإشفاقاً على الناس، وليس المراد بالحق هنا ما أوجبه الله عليهم من زكاة في أموالهم ، بل ما يعطى فوق الزكاة من صدقة عن طواعية ، وقدم الأموال على غيرها من مظاهر الغـنى، لأنهـا أسـاس

---

(١) רקנדורף : עמ' 303 .
(٢) ריבלין : עמ' 601 .
(٣) בן שמש : עמ' 319 .

الثروة فخصها باستخراج الصدقة ، ونكر (حق) لتعظيم هذا الحق ، أي نصيب وافر من هذه الأموال .[١]

وفي مقابل دلالة تقديم المال هنا نجد ركندورف يقدم الفعل פזר الدال على (الإنفاق) ؛ أي أنه قد أخر ذكر الأموال باعتبارها مفعولاً به غير مباشر في الجملة العبرية ، وبالتالي أضاع من الترجمة دلالة الاهتمام والتخصيص للمال . كما حذف لفظ (حق) واستبدله بالفعل פזר بما يعني إضاعة دلالة التنكير في الأصل ، ومن ثم فالمترجم غير ملتزم بالظاهرة بما يجعل ترجمته فاقدة لجزء من دلالة الأصل .

أما ريفلين فقد التزم بتقديم (في أموالهم) كما التزم بمقابل (حق) ، وإن أضاع دلالة تنكيره حيث عرف اللفظ باتصاله بضمير المفرد الغائب חקו . ولكن بصفة عامة كانت ترجمته أكثر التزاماً وقرباً من المعنى مقارنه ترجمة ركندورف .

أما بن شمش فنجده يسير على خطى ركندورف حيث حوّل الجملة إلي جملة فعلية مقدماً الفاعل والفعل ثم المفعول به (في أموالهم) ، بما يعني أنه أخر ما كان مقدماً في الأصل وبالتالي فقد أضاع دلالة التقديم هنا . كما أنه حذف لفظ (حق) وما له من دلالة في الأصل واستبدله بالفعل נתן بما يعني فقدان ترجمته لجزء كبير من دلالة الأصل، حيث إن المراد ذكر الحقوق في المال وليس مجرد الاتفاق منه . وبالتالي فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

تقديم المتعلقات للاهتمام والعناية :

البقرة (٣) : ﴿ الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ﴾

ركندورف : ...ומפזרים לאביונים ממה שנתתי להם .[٢]

ريفلين : ...ומאשר חלקנו להם יפזרו .[٣]

بن شمش : ... התורמים ממה שהענקנו להם .[٤]

التفسير : (ومما رزقناهم ينفقون) الرزق في اللغة العطاء ، وإسناد الرزق إلى نفسه تعالى للتعظيم والتحريض على الإنفاق والذم لتحريم ما لم يحرم ، خلافاً للمعتزلة الذين يرون أن الإسناد للإيذان

(١) د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٤،١٥.

(٢) רקנדורף : עמ' 2 .

(٣) ריבלין : עמ' 2.

(٤) בן שמש : עמ' 3 .

بأنهم ينفقون من الحلال الصرف ، فإن إنفاق الحرام بمعزل من إيجاب المدح . وتقديم المفعول (ممـــا رزقناهم) للاهتمام والمحافظة على رءوس الآي ، وإدخال (مِن) التبعيضـــية عليـــه للكـــف عـــن التبذير .[1]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف غير ملتزم بالتقديم في الأصل ، إذ قدم مقابل (ينفقـــون) מפזרים على المفعول به (مما رزقناهم) والذي أورده في نهاية الآية ממה שנתתי להם ، مفرداً الضمير بما يضيع من دلالة التعظيم والحث على الإنفاق باستخدام ضمير العظمة في الأصل ، كما قدّر من لدنه مفعولاً به محذوفاً לאביונים وهو ما لم يقدره أحد من المفسرين ، ومن ثم فالمترجم قد أخلّ بنظم الآية من جهة ، وأخلّ بدلالتها من جهة أخرى مما يجعل ترجمته قاصرة وغير ملتزمـــة بالأصل . ومما يؤكد هذا أنه قد سار على نفس هذا النهج في الآية (٣٥) من سورة الحج ، حيث لم يلتزم بالتقديم والتأخير في قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) فجعـــل مقابلـــها מפזרים מאשר נתנו להם ، حيث حرص على عدم إضافة مفعول به، كما حرص على ضمير العظمة ، وهو ما لم يلتزم به في آية سورة البقرة ، بما يخل بدلالة الأصل .

وفي مقابل هذا نجد ريفلين قد حرص على نمط الأصل محافظاً على تقديم (مما رزقنـــاهم) علـــى الفعل كما حرص على ضمير العظمة ומאשר חלקנו להם יפזרו فهو الأفضل هنا ، خاصـــة وأنها نفس الصيغة التي استخدمها في الآية (٣٥) من سورة الحج . فترجمته أكثر التزاماً وأقـــرب للمعنى هنا .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث قدّم الفعل התורמים علـــى المفعـــول ממה שהענקנו להם ، أي أنه أضاع دلالة التقديم في الأصل ، وإن كان أفضل من ركندورف حيث حافظ على ضمير العظمة مع عدم إضافة مفعول به . وهو رغم أفضليته على ركنـــدورف إلا أن ترجمته قاصرة عن دلالة الأصل ، ومما يؤكد هذا أنه استخدم نفس الصيغة في الآية (٣٥) من سورة الحج . بما يعني قصور ترجمته وفقدانها لجزء من دلالة الأصل . ومن ثم تكون ترجمة ريفلـــين هـــي الأفضل .

*****

الحج (٣٦) : ﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها ...﴾

ركنـــــــدورف : ראת הגמלים שמנו לתועלת לכם ، ולמען שמור בהם את חקי ד'، בזכירו עליהם את שם ד' ...[2]

(١) الزمخشري : ج١، ص٤٠ . أبو السعود : ج١، ص ٣١ ،٣٢ .

(٢) רקנדורף : עמ'194 .

ريفلـــين : **ואת קרבנות הגמלים שתנום לכם ממנהגי אלהים הקדושים . לכם בהם טוב . וזכרתם את שם אלהים עליהם ....** (١)

بن شمـــش : **מבשרות הבהמות תוכלו ליהנות למאכלכם ، לאחר הזכירכם עליו את שם אללה ، ...** (٢)

التفسير : (البدن) جمع بدنة ، سميت بهذا لعظم بدنها وهي الإبل خاصة . (من شعائر الله) مـــن أعلام الشريعة التي شرعها الله ، وإضافتها إلى اسمه تعظيم لها ، (لكم فيها خير) أي منـــافع دينيـــة ودنيوية جملة مستأنفة مقررة لما قبلها.(٣) وفي تقديم (البدن) على عامله للاهتمام تنويهاً بشأنها ، وفي تقديم (لكم) على المبتدأ ليتأتى كون المبتدأ (خير) نكرة ، وتقديم (فيها) على متعلقه وهو (خـــير) للاهتمام بما تجمعه وتحتوي عليه من الفوائد .(٤)

وفي ضوء هذا المعنى نجد ركندورف يلتزم بتقديم (البدن)، لكنه قدّم ذكر (لكم فيها خير) على قوله تعالى (من شعائر الله) **ואת הגמלים שמנו לתועלת לכם**، مخالفاً بذلك ترتيب الأصـــل بما يخل بالمعنى ؛ لأن خيريتها جاءت من كونها مفروضة ومكرمة بهذا من الله تعالى، وهو ما تفتقـــده الترجمة . بالإضافة إلى أنه حذف (لكم) الأولى ، كما قدّم مقابل (خير) على الجار والمجرور(لكـــم فيها) **לתועלת לכם** بما يفقد النص الاهتمام الذي يحمله تقديم الجار والمجرور هنا . كما لم يلتزم بتقديم (اسم الله) على الجار والمجرور (عليها) بل أخر ما هو مقدم في الأصل ربما جرياً على نهـــج قاعدة تقديم ما هو أقصر . إلا أنه كان بالإمكان أن يحافظ على ترتيب الأصل باعتبار المعنى الكامن وراء التقديم هنا ، ومن ثم جاءت الترجمة غير ملتزمة بالأصل وغير وافية بمعناه .

أما ريفلين فكان أكثر التزاماً بالأصل وحفاظاً على الترتيب فيه ، فحافظ على ذكر (من شعائر الله) أولاً . كما حافظ على تقديم الجار (لكم) على (خير) متعلقها ، والتزم بتقديم (اسم الله) على الجار والمجرور (عليها) ، وبالتالي فالترجمة ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف حيث قدم ذكر (لكم فيها خير) مع حذفه للجـــار والمجرور (لكم) ، وقصر الخيرية على الطعام فقط . بالإضافة إلى أنه حذف قوله تعالى (من شـــعائر الله) بما يخل بالمعنى كثيراً ، كما لم يلتزم بتقديم (اسم الله) على الجار والمجرور (عليها) ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته . ومن ثم فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

*****

---

(١) ריבלין : עמ' 348.

(٢) בן שמש : עמ' 201 .

(٣) الزمخشري : ج٦ ص١٠٧ . أبو السعود : ج٣ ص١٥٧،١٥٨ .

(٤) علاء مختار سلطان : ص ١٨٤ .

الرحمن (٧) : ﴿ والسماء رفعها ووضع الميزان﴾

ركندورف : **הוא הרים את השמים ויתארם במאזנים** .[١]

ريفلين : **ואת השמים הרים וישם מאזנים** .[٢]

بن شمش : **ומעל לשמים המורמים יצב והעמיד מאזני – צדק למען ישקלו מעשיכם** .[٣]

التفسير : (والسماء رفعها) أي خلقها مرفوعة محلاً ورتبة حيث جعلها منشأ أحكامه وقضاياه ومتنزل أوامره ومحل ملائكته ، وفيه من التنبيه على كبرياء شأنه وعظم ملكه وسلطانه ما لا يخفى. (ووضع الميزان) أي شرع العدل وأمر به ، وقيل أراد به كل ما توزن به الأشياء وتعرف مقاديرها من ميزان ومكيال ومقياس ، أي خلقه موضوعاً مخفوضاً على الأرض ، حيث علق به أحكام عباده . وقُدِّم المفعول (السماء) على الفاعل دون (الميزان) لشدة الاهتمام بأمر السماء ولشأنها العجيب دون الميزان .[٤]

وفي مقابل هذا المعنى للتقديم نجد ركندورف لا يلتزم به ، بل صاغ الترجمة بتقديم الفاعل ثم الفعل وتأخير (السماء) المقدمة في الأصل إلى رتبة المفعول به **הוא הרים את השמים**، بما أفقد ترجمته الكثير من دلالة الأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة حيث التزم بتقديم (السماء) **ואת השמים הרים** ، فترجمته الأفضل هنا والأكثر دقة .

أما بن شمش فنجده صاغ الجملة ملتزماً ظاهرياً بتقديم (السماء) لكنه في واقع الأمر قدم الظرف **מעל** على (السماء) **ומעל לשמים** فصار المعنى (فمن فوق السماء المرتفعة نصب ووضع الميزان) ، ومما يؤكد عدم التزام المترجم بالترتيب في الأصل ، أنه صاغ الفعل (رفع) بالمقابل **המורמים** وهو صفة وليس فعلاً في النسق العبري ، أي أن المترجم جعل اهتمامه في الجملة ليس إبراز شأن السماء وعظمتها ، ولكنه جعل اهتمامه منصباً على وضع الميزان وأنه فوق السماء ، وهو مخالف لما ذكره المفسرون حول دلالة الميزان . ومن ثم جاءت الترجمة غير ملتزمة بالأصل ونسقه . وبالتالي فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

---

(١) רקנדורף : עמ'310.

(٢) ריבלין : עמ' 619.

(٣) בן שמש : עמ' 327 .

(٤) الزمخشري : ج٤، ص٤٤٤ . أبو السعود : ج٨، ص١٧٧ . أبو حيان الأندلسي : ج١٠، ص ٥٦ . د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص٨٨.

تقديم بعض المتعلقات على بعض للاهتمام :

الزمر (٧) : ﴿ إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم ... ثم إلى ربكم مرجعكم ...﴾

ركندورف : אם תבגדו באלהים ، גם יהיה עשיר מבלעדכם ، אך לא ישא את מרי עבדיו ، ואם תודו לו ، ירצכם ...אל אדונכם תשובו ... [١]

ريفلين: אם תכפרו، הנה אלהים עשיר מהצטרך לכם. ולא ירצה אלהים לעובדיו את הכחש ואם תודו [לו] יחפץ זאת לכם... אחרי כן תשובתכם אל אלהיכם،...[٢]

بن شمش : אם תהיו כפויי תודה ، הרי אללה מוותר עליכם ، גם אם אין הוא רוצה שעבדיו יהיו כפויי תודה . אולם אם תהיו אסירי תודה יהיה זה לטובתכם... כי בסופכם אל ריבונכם תוחזרו ...[٣]

التفسير : (ولا يرضى لعباده الكفر) لأجل منفعتهم ودفع مضرهم رحمة عليهم لا لتضرره تعالى به .[٤] ولعل تقديم الجار والمجرور (لعباده) على المفعول به للاهتمام بشأنهم ولكونهم هم الأولى بهذا الشرف، كما أنه يدل على الاختصاص وقصر الأمر عليهم دون سواهم من عباد العباد. (ثم إلى ربكم مرجعكم) بالبعث بعد الموت وفي تقديم المسند (إلى ربكم) على المسند إليه إفادة الاختصاص؛ أي إليه تعالى مرجعكم لا إلى أحد غيره .[٥]

وفي مقابل هذه المعاني نجد ركندورف لا يلتزم بتقديم الجار والمجرور (لعباده) على المفعول به (الكفر) ، بل يقدم المفعول به محولاً الجار والمجرور لمضاف إليه את מרי עבדיו (كفر عباده) وهو ما لم يرد في الأصل ، بما يخل تماماً بمعنى هذا الجزء من الآية . لكنه التزم في الشق الثاني (ثم إلى ربكم مرجعكم) فحافظ على تقديم الجار والمجرور وإن حذف مقابل (ثم) . أي أنه التزم في الشق الأخير فقط ، بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل وفاقدة لجزء من المعنى .

أما ريفلين فنجده قد التزم في الشق الأول حيث حافظ على تقديم (لعباده) على المفعول به (الكفر) فهو أفضل من ركندورف هنا . لكنه في الشق الثاني قدّم المسند إليه على المسند תשובתכם אל אלהיכם (مرجعكم إلى ربكم) بما يخل بدلالة الأصل . ومما يؤكد ذلك أنه يتردد بين الالتزام بالتقديم في موضع دون آخر ، فمثلاً في الآية (٦٠) من سورة الأنعام في قوله

---

(١) רקנדורף : עמ'269.

(٢) ריבלין : עמ' 516.

(٣) בן שמש : עמ' 279 .

(٤) الزمخشري : ج٤، ص١١٤. أبو السعود : ج٧، ص٢٤٤ .

(٥) سناء عطا الله أحمد : الأسرار البلاغية في سورة الزمر ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الدراسات الإسلامية والعربية بالقاهرة ، ١٩٩٣ ، ص٩٧ .

تعالى (ثم إليه مرجعكم) يأتي بالمقابل אחרי כן אליו תשובתכם ، وفي الآية (١٦٤) من نفس السورة في قوله تعالى (ثم إلى ربكم مرجعكم) يأتي المقابل אחרי כן תשובתכם אל אלהיכם وهو نفس ما استخدمه هنا ، بينما في الآية (٥٥) من سورة آل عمران في قوله تعالى (ثم إليّ مرجعكم) يأتي بالمقابل ואז תהיה תשובתכם אלי . وربما كان سبب هذا التردد لديه، خاصة وأن الأصل يكاد يكون متطابقا في هذه الآيات، اعتماده على قاعدة تقديم الأقصر. وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل في شق منها فاقدة لجزء من دلالته في شق آخر .

أما بن شمش فنجده في الشق الأول حوّل (لعباده) إلى (مسند إليه) שעבדיו יהיו כפויי תודה محولاً (الكفر) لمفعول به لإرادة العباد وليس مفعولاً لإرادة الله I وبهذا الشكل تصبح الجملة كلها بمثابة مفعول لقوله تعالى (لا يرضى) איך הוא רוצה שעבדיו יהיו כפויי תודה وهو ما يخل بنسق الأصل ، ويفقد الآية دلالة التقديم هنا . أما في الشق الثاني فقد حافظ على الترتيب كما في الأصل حيث حرص على مقابل (ثم) בסופכם ، كما حافظ على التقديم אל ריבונכם תוחזרו ، فهو ملتزم في شق ، خارج عن حد الالتزام في شق آخر .

ومن ثم نجد جميع الترجمات فقدت جزءاً من دلالة الأصل وبالتالي تكون الترجمة المقترحة هي تعديل الشق الأخير لدى ريفلين إلى : אחרי כן אל ריבונכם תשובתכם .

*****

الزمر (١٣) : ﴿ قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ﴾

ركندورف : יראתי פן יגיעני עונש היום הגדול בהכעיסי את אדוני . (١)

ريفلين : אמור : אכן ירא אנכי، אם אמרה את אלהי، ענש יום כבד . (٢)

بن شمش : כי ירא אני מעונש יום-הדין הגדול אם לא אציית לריבוני . (٣)

التفسير : (قل إني أخاف إن عصيت ربي) بترك الإخلاص والميل إلى ما أنتم عليه من الشرك . (يوم عظيم) هو يوم القيامة وصف بالعظمة لما فيه من الدواهي والأهوال .(٤) وفي هذه الآية قدّم ذكر الخوف على شرطه الذي شأنه أن يتقدم ؛ لأنه هو الأهم المقصود بالذكر ، وشرطه ألا يقتضي الوقوع .(٥)

ونلاحظ في مقابل هذا أن ركندورف قد حذف المسند إليه المؤكد (إنّي) ، كما أنه قدّم مفعول (الخوف) (عذاب يوم عظيم) على الشرط المؤخر أصلاً ، فأخره مرة ثانية خلافاً للأصل. كما أنه

---

(١) רקנדורף : עמ' 269 .

(٢) ריבלין : עמ' 517.

(٣) בן שמש : עמ' 280 .

(٤) أبو السعود : ج٧، ص ٢٤٧ .

(٥) سناء عطا الله أحمد : ص٩٤.

استبدل (العظيم) بالمقابل גדול الذي يشير لمعنى (الكبير) وليس لمعنى (العظيم) ، فالمقابل غير واف بدلالة الأصل . فالمترجم ملتزم ظاهرياً ، لكنه في حقيقة الأمر غير ملتزم بترتيب الأصل ، خاصةً وأنه حول أسلوب الشرط (الإنشائي) إلى الأسلوب الخبري، بما أفقد ترجمته كثيراً من دلالة الأصل.

أما ريفلين فقد حافظ على التوكيد باستخدام אכן ، كما حافظ على ترتيب الأصل مع الالتزام بالمقابل الملائم لـ (العظيم) وهو כבד ، مع المحافظة على أسلوب الشرط . وبالتالي فهو ملتزم بترتيب الأصل محافظ على دلالاته .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف ، وتميز عنه بأنه لم يحذف المسند إليه (إني) . لكنه قدّم مفعول (الخوف) بما يخل بترتيب الأصل ، وإن حافظ على أسلوب الشرط . كما استخدم لفظ גדול كمقابل لـ (العظيم) ، ومن ثم جاءت الترجمة غير ملتزمة بترتيب الأصل فاقدة لكثير من دلالته . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأقرب للمعنى والأكثر التزاماً .

*****

النور (٦٢) : ﴿ ... فأذن لمن شئت منهم واستغفر لهم الله إن الله غفور رحيم ﴾

ركندورف: הואיל למי תחפוץ ،וכפר בעדם את פני אלהיך כי חנון ורחום הוא .[١]

ريفلين : ונתת לאשר תחפוץ מהם . והתפלל אל אלהים כי יסלח להם ، כי אלהים סלח ורחום .[٢]

بن شمش : תן רשות למי שתרצה ، ואללה יסלח להם כי הוא סולח רחמן .[٣]

التفسير : في قوله تعالى (واستغفر لهم الله) إشعار بأن الانصراف وإن كان لعذر فهو خلاف الأولى ؛ لأن المستأذن قدم حاجته الخاصة على حاجة الجماعة ، ومن ثم فقد فعل خلاف الأفضل، وعلى الرسول ع أن يطلب له المغفرة . وتقديم (لهم) للمسارعة إلى بيان أن الاستغفار للمستأذنين لا للإذن ، وفي هذه الجملة وعيد لمن ينصرفون دون إذن ، لأنه إذا كان المأذون له قد فعل ما يقتضي استغفار الرسول ع له ، فكيف بالذاهب من غير إذن .[٤]

وفي مقابل التقديم في الأصل نجد ركندورف قد التزم بتقديم الجار والمجرور (لهم) على المفعول به لفظ الجلالة ، ومن ثم فقد التزم بالأصل هنا ، وإن أضاف من لدنه ضمير متصل بلفظ الجلالة خلافاً للأصل . كما أنه حذف لفظ الجلالة في قوله تعالى (إن الله غفور رحيم)، واكتفى بالضمير

---

(١) רקנדורף : עמ' 208 .

(٢) ריבלין : עמ' 377 .

(٣) בן שמש : עמ' 215 .

(٤) الشحات محمد عبد الرحمن : ص ١٩٠،١٩١.

العائد على المفرد الغائب مؤخراً إياه إلى نهاية الجملة . فهو قد التزم في جزء من الآية وخرج عن حد الالتزام في جزء آخر منها، فترجمته قاصرة عن المعنى .

أما ريفلين فلم يلتزم بالتقديم بل أخر مقابل الاستغفار بعد لفظ الجلالة **והתפלל אל אלהים כי יסלח להם** ومن ثم فقد أضاع المترجم هنا جزءاً كبيراً من معنى الأصل وإن التزم في باقي الآية .

أما بن شمش فنجده يحذف فعل الطلب (استغفر) والخطاب فيه للرسول ε ويستبدله بجملة خبرية بدلاً من الإنشائية **ואללה יסלח להם** (والله سيغفر لهم) ، وهو بهذا يخل ليس فقط بنمط التقديم والتأخير في الأصل ، بل بالتشريف المخوّل للرسول ε بأنه هو المستغفر لهم ولولاه لما غفر الله لهم . كما أنه حذف لفظ الجلالة من الشق الثاني في الآية **כי הוא סולח רחמן** مستبدلاً إياه بالضمير بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لدلالته في هذا الجزء من الآية .

ومن ثم فإن الترجمات جميعاً فقدت في هذا الجزء من الآية دلالة الأصل . وعليه فالترجمة المقترحة هي : **והתפלל כי יסלח להם אללה [וכפר בעדם את פני אללה]، כי אללה סלח ורחום.**

*****

ثانياً : تقديم المسند إليه للاختصاص والقصر :

البقرة (١١) : ﴿ وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ﴾

ركندورف : **ואם יאמר להם : אל תשחיתו בארץ ! יאמרו : הן כנים אנחנו.**(١)

ريفلين : **וכי יאמרו אליהם : " אל תשחיתו על הארץ " ، ואמרו : " הלא עושי הישר אנחנו " .**(٢)

بن شمش : **כאשר מבקשים מהם לא לחרוש מזימות ולא לעורר מדנים בארץ، הם עונים : " אנו רק מיישבים סכסוכים " .**(٣)

التفسير : (إنما نحن مصلحون) مقصورون على الإصلاح المحض الذي لم يشبه شيء من وجوه الفساد ، وقد بلغ في الوضوح بحيث لا ينبغي أن يرتاب فيه، (وإنما) للقصر والحصر ، والقصر إما

---

(١) רקנדורף : עמ' 2 .

(٢) ריבלין : עמ' 3 .

(٣) בן שמש : עמ' 3 .

قصر إفراد أو قلب. وهذا إما ناشئ عن جهل مركب فاعتقدوا الفساد صلاحاً ، فأصروا واستكبروا استكباراً، وإما على عادهم في الكذب.[١]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف غير ملتزم بصيغة القصر حيث استبدلها بصيغة خبرية ، كما لم يلتزم بتقديم الضمير (نحن) ، بل يؤخره إلي نهاية الجملة بما يخل بدلالة القصر والتقديم هنا، فهو غير ملتزم بالأصل .

أما ريفلين فنجده استخدم أسلوب الاستفهام التقريري הלא وهي صيغة تستلزم الجواب (بنعم) ؛ وذلك في محاولة منه لإدراك دلالة القصر في الأصل ، لكنه حول نمط الجملة بهذا التغيير إلي نمط الاستفهام التقريري بدلاً من دلالة القصر . كما أخر الضمير – مثل ركندورف – وقدمَ مقابل (مصلحون) علي الضمير ، بالرغم من أن التأكيد علي صلاحهم هم أنفسهم وليس عن صلاح غيرهم ، وهو ما يخل بدلالة الأصل ، فترجمته قاصرة عن المعنى .

أما بن شمش فنجده ملتزماً بصيغة القصر אנו רק מיישבים ؛ أي إنه حرص على تقديم الضمير على الفعل ومن ثم فهو الأفضل هنا والأكثر قرباً من دلالة الأصل . وإن أخطأ في دلالة الإصلاح والذي هو عكس الفساد هنا فاستخدم صيغة ישב סכסוכים (هدّأ النزاعات)، قاصراً الدلالة على شق واحد من الفساد ؛ وهو هنا الكفر والتكذيب وليس إثارة الفتن والملاحم فقط ، وهو ما لم يستوعبه المترجم جيداً بما جعل المقابل غير ملائم ، ولعل المقابل الذي استخدمه ريفلين עשה הישר (عمل صالحاً) هو الأفضل والأقرب للمعنى . فبرغم دقة بن شمش في استخدام التركيب إلا أنه أخطأ في اختيار المقابل خلافاً لركندورف وريفلين اللذان استخداما مقابلاً قريباً من المعنى الأصلي ، وإن أضاعا دلالة التركيب .

ومن ثم فالمفترض إما تعديل مقابل بن شمش إلي ואנו רק עושי הישר ، أو أن يكون التعديل في ختام الآية عند وريفلين إلي הלא אנו רק עושי הישר. ولعل هذا هو الأفضل .

*****

الحج (٣٨) : ﴿ إن الله يدافع عن الذين آمنوا إن الله لا يُحب كل خوان كفور﴾.

ركندورف : כי אלהים ישמור את המאמינים ، וכי שונא הוא לבוגדים .[٢]

ريفلين : כי אלהים יהדף [אויביהם] מפני המאמינים ، כי לא יאהב אלהים כל מונה וכופר .[٣]

---

(١) الزمخشري : ج١، ص٦٢. أبو السعود : ج١، ص٤٣ . الألوسي : ج ١، ص ١٥٣ .

(٢) רקנדורף : עמ' 194 ، 195 .

(٣) ריבלין : עמ' 349 .

بن شمـــش :...ועל בשורתו הטובה לעושי הטוב המאמינים שהוא מגן עליהם، כי אללה שונא בוגד כפוי טובה ...[١]

التفسير : خصّ المؤمنين بدفعه عنهم ونصرته لهم. وتصديره بكلمة التحقيق (إن)لإبراز الاعتناء التام بمضمونه، وصيغة المفاعلة إما للمبالغة أو للدلالة على تكرر الدفع. وقوله تعـالى (إن الله لا يّحب كل خوان كفور) تعليل لما في ضمن الوعد الكريم من الوعيد للمشركين وإيذان بأن دفعهم بطريق القهر والخزي ونفي المحبة كناية عن البغض ؛ أي إن الله يبغض كل خوان في أماناته تعـالى وهي أوامره ونواهيه أو في جميع الأمانات، ويكفرون نعم الله ويغمطونها ، وصيغة المبالغـة فيهمـا لبيان أنهم كذلك أو للمبالغة في نفي المحبة .[٢] وقدم لفظ الجلالة بعد أداة التوكيد مباشرة، علـى المسند الفعلي لإفادة الاختصاص فالله وحده هو القادر على هذا الفعل لا يشاركه فيه أحد. والنفي في (لا يُحب) معناه أن محبة الله لا تعم الخائنين الكافرين، حتى تشمل هؤلاء .[٣]

ونلاحظ هنا أن ركندورف قد التزم بترتيب الشق الأول مـن الآيـة مسـتخدماً الأداة כי للتوكيد. لكنه في الشق الثاني من الآية نجده قدّم المسند الفعلي (لا يُحب) على لفظ الجلالة بما يخل بدلالة تقديم المسند إليه (الله) . كما أنه حذف مقابل (كفور) واكتفى بمقابل خوان בוגד وربمـا ينبع هذا من استخدامه دائماً للفعل בגד كمقابل للفعل (كفر) في العربية، وهو معنى قاصر عـن مراد الأصل لتعلقه دائماً بمعنى خيانة عهد الرب ، ومن هنا حينما ورد اللفظان في الآيـة بمعـنى متقارب نجد المترجم لم يعِ هذا الأمر، مما أدى لحذفه لأحد اللفظين دون الآخر بما يخل بالمعنى . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بترتيب الأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فقد حافظ علي ترتيب الأصل في الشق الأول بتقديم المسند إليه (الله) . لكنـه في الشق الثاني قدّم المسند المنفي לא יאהב على المسند إليه بما يخل بدلالة الاختصاص في الآية . لكنه كان أفضل من ركندورف حيث التزم بمقابل لكل من (خوان) و(كفور) ، ومن ثم جاءت ترجمتـه غير ملتزمة بترتيب الأصل قاصرة عن معناه .

أما بن شمش فكان على عكس سابقيه حيث قدّم ذكر المؤمنين في الآية على المسند إليه (الله) بما أفقد الشق الأول من الآية دلالة الاختصاص ، لكنه عاد في الشق الثاني والتزم بالترتيب الوارد في الأصل من تقديم لفظ الجلالة على المسند الفعلي ، كما التزم بمقابل لكل من (خوان) و(كفور) ، وبالتالي جاءت ترجمته فاقدة لجزء من دلالة الأصل كذلك .

---

(١) בן שמש : עמ' 201 .

(٢) الزمخشري : ج٣، ص ١٥٩ . أبو السعود : ج٦، ص ١٠٨.

(٣) علاء مختار سلطان : ص١٨٧،١٨٨.

ومن ثم فالترجمة المقترحة هي تعديل الشق الثاني من ترجمة ريفلين بتقديم لفظ الجلالة على المسند الفعلي ؛ **כי אללה לא יאהב** .

*****

يس (١٦) : ﴿ قالوا ربنا يعلم إنّا إليكم لمرسلون ﴾

ركندورف : **ויאמרו השלוחים : אדוננו יודע , כי שלוחים אנחנו אליכם .**[١]

ريفلين : **ויאמרו : אלהינו יודע , כי אכן שלוחים אנחנו אליכם .**[٢]

بـــن شـمــش : **אך לאחר שהשליחים הוסיפו להכריז : אנו שלוחים אליכם על ידי ריבוננו אך ורק להזהירכם .**[٣]

التفسير : (قالوا ربنا يعلم) استشهدوا بعلم الله مع ما فيه من توكيد لأنه يجري مجرى القسم، مع ما فيه من تحذيرهم معارضة علم الله تعالى. وجاء أولاً (مرسلون) بغير لام لأنه ابتداء إخبـــار ، فلا يحتاج إلى توكيد ، وبعد المحاورة جاء (لمرسلون) بلام التوكيد لأنه جواب إنكار وتشدد فيـــه، ومن ثم حسن الجواب الوارد عن طريق التوكيد والتحقيق مع ما يليه من الآيات.[٤] وتقديم المسند إليه (ربنا) و (إنا) للاختصاص، وقصر المسند علي المسند إليه لا يتعداه إلي غيره.[٥] فالرب هـــو القادر والعالم وحده لا أحد سواه، ونحن فقط مرسلون إليكم.

وفي مقابل المعنى السابق نجد أن ركندورف قد التزم بالتقديم للمسند إليه (ربنا) على المســـند الفعلي (يعلم)، أما الشق الثاني فهو مخالف لترتيب الأصل حيث قدّم (لمرسلون) على المسند إليـــه (إنا) ، بما يفقد الترجمة جزءاً من دلالة الأصل . وربما كان دافعه لهذا محاولة الحفـــاظ علـــى لام التوكيد في قوله تعالى (لمرسلون) من خلال الأداة **כי** للتوكيد والتعليل والتفسير ، وكذلك مـــن خلال تقديم (لمرسلون) كمسند على المسند إليه (إنا) ، ولكنه خرج بهذا عن حد الالتزام بالأصل . ومما يؤكد عدم صحة ما أقدم عليه المترجم هنا أنه صاغ (الآية١٤) من نفس السورة في قوله تعالى (إنا إليكم مرسلون)– بدون توكيد– بنفس الصيغة **שלוחים אנחנו אליכם** .[٦] بما يعنى أنه لم يلتفت لا إلي التقديم للمسند إليه ولا إلي التوكيد باللام في هذه الآية. بما يجعل ترجمته غير ملتزمـــة بالأصل فاقدة لجزء من دلالته

---

(١) רקנדורף : עמ' 258 .
(٢) ריבלין : עמ' 490 .
(٣) בן שמש : עמ' 267 .
(٤) الزمخشري : ج٤، ص٩ . أبو السعود : ج٧، ص١٦٢ . أبو حيان الأندلسي : ج٩، ص٥٣ .
(٥) حسني محمد سيد : ص١٠٢ .
(٦) רקנדורף : שם .

أما ريفلين فحافظ على تقديم المسند إليه في الشق الأول من الآية ، أما في الشق الثاني فسار على غرار ركندورف حيث قدّم المسند على المسند إليه مع استخدام الأداة אכן للتوكيد . وربما كانت محاولته للالتزام بالتوكيد هي الدافع له على هذا التغيير في الأصل ، ومما يؤكد هذا أنه في (الآية ١٤) من نفس السورة استخدم הנה אנחנו שלוחים אליכם [١] بتقديم المسند إليه ، ومن ثم حاول المخالفة هنا لإظهار الفارق في مقتضى حال كل آية. ولكن كان الأولى به استخدام نفس صيغة الآية (١٤) مع استخدام أدوات التوكيد التي تؤدي دلالته كما في الأصل. ومن ثم جاءت ترجمته هو الآخر غير ملتزمة بالتقديم في شقها الثاني .

أما بن شمش فلم يلتزم بترتيب أجزاء الآية ، إذ قدمّ قوله تعالى (إنا إليكم لمرسلون) على قوله تعالى (ربنا يعلم) بما يفقد الآية جزءاً هاماً من دلالتها ؛ ألا وهو حرص المرسلين على التوكيد على أن الله هو مرسلهم ، وأنه هو العليم برسالتهم دون غيره ، مما يكذب أهل القرية في إنكارهم لرسالتهم ، وهو ما أضاعه المترجم حينما خرج عن حد الالتزام بالأصل . ولم يكتف بهذا بل حذف (يعلم) المسند في الشق الأول من الآية بما يخل بالترجمة ويضعف معناها مقارنة بالأصل . وقد خالفت ترجمته لهذه الآية ترجمته (للآية ١٤) من نفس السورة ، حيث أتى فيها بصيغة שהם נשלחו להזהירם ،[٢] وهو غير ملتزم فيها بالأصل ؛ من حيث ضمير التكلم ، لكنه حافظ على تقديم الضمير المنفصل فيها كما هو الحال هنا . وإن كان بترجمته هذه قد أضاع دلالة التوكيد منها حيث لم يراع وجود لام التوكيد في الأصل ، ومن ثم جاءت ترجمته فاقدة لجزء من دلالة الأصل غير ملتزمة به .

وبالتالي تكون الترجمات جميعاً قد فقدت جزءاً من دلالة الأصل ، ولعل الترجمة المقترحة هي ترجمة ريفلين مع تعديلها بتقديم المسند إليه كما يلي : אכן אנחנו שלוחים .

*****

تقديم المسند للاختصاص والقصر :

البقرة (١٠) : ﴿ في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون ﴾

ركندورف : חלי בקרב לבם ، ואלהים לא יגהה מהם את מזורם ולהם עונש גדול، על אשר שקרו באל . [٣]

---

(١) ריבלין : שם .
(٢) בן שמש : שם .
(٣) רקנדורף : עמ' 2 .

ريفلين : חלי בלבותם, ויוסף אלהים על חלים וענשם דאבה עקב אשר כזבו.[١]

بن شمش : אללה יוסיף להם על מחלת הכפירה שבלבותיהם עוד חולי עם עונש כבד על כזביהם .[٢]

التفسير: التنوين في (مرضٌ) للدلالة على أنه نوع غير ما يتعارفه الناس من الأمراض . والجملة إما مستأنفة لبيان الموجب لخداعهم وما هم فيه من النفاق ، أو مقررة لما يفيده (وما هم بمؤمنين) من استمرار عدم إيمانهم ، أو تعليل له بأن مرضهم يمنعهم من الإيمان. وعطف الماضي على الاسمية لنكتة ، إن أريد في الأولي أن ذلك لم يزل غضاً طرياً إلي زمن الإخبار، وفي الثانية أن ذلك سبب لازدياد مرضهم المحقق ، وإعادة مرض منكراً لكونه مغايراً للأول ضرورة أن المزيد يغاير المزيد عليه والتنكير للتفخيم . (ولهم عذاب أليم) أي لهم عذاب موجع فالتقديم للتخصيص والقصر .[٣]

وفي مقابل هذا نجد المترجمين جميعاً لم يلتزموا بالتقديم في الحالة الأولى بما يفقد النص جزءاً من دلالته . فنجد ركندورف قد التزم بالحفاظ على ذكر مقابل (مرض) نكرة في الحالة الأولى ، ثم كرره وإن خالف الأصل في تعريف الثانية ، وإفراد لفظ (القلب) לבם . لكنه حرص على تقديم الجار والمجرور (لهم) على (عذاب أليم) ולהם עונש גדול ، وإن استخدم مقابل (أليم) גדול وهو مقابل غير واف بدلالة الأصل . كما يؤخذ عليه أنه عطف אלהים على الجملة الأولى بتقديم المسند إليه خلافاً للأصل الذي قدّم المسند لما في دلالة العطف بين الفعل والاسم من معان بلاغية لم يستطع المترجم الحفاظ عليها . كما أنه غاير بين مقابل (مرض) فأتى مرة بلفظ חלי ، وأخرى بلفظ מזור ، كما أنه استخدم في مقابل (زاد) التعبير לא יגהה وهو صيغة نفي بمعنى (لن يشفي– لن يخفف) ، وهو مقابل غير واف بدلالة الأصل، ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل وغير وافية بمعناه .

أما ريفلين فقد التزم بالنسق في الأصل فجمع (قلوب) בלבותם ، كما حرص على استخدام الفعل הוסיף معطوفاً على الشق الأول من الجملة ،.لكنه لم يلتزم بتنكير (مرض) الثانية ، وإن حرص على استخدام نفس المقابل في الحالتين . لكنه لم يحرص على تقديم الجار والمجرور (لهم) بل حذفه ، واستبدله بالضمير الملحق ענשם ، بما أضاع جزءاً من دلالة الأصل . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل وغير وافية بمعناه .

أما بن شمش فقدم وأخر خلافاً للأصل حيث قدّم (فزادهم الله) إلي صدارة الجملة وأخر (في قلوبهم مرض) فجعله بين الفعل والفاعل وبين المفعول به (مرضاً) ، ومن ثم أتى بلفظ (مرض) في الحالة الأولى معرفة خلافاً للأصل وفي الثانية نكرة مثل الأصل ؛ أي أنه عكس ما فعله ركندورف

---

(١) ריבלין : עמ' 3 .

(٢) בן שמש : עמ' 3.

(٣) الألوسي : ج١، ص ١٤٩،١٥٠.

وريفلين حيث عرّفا الثانية و نكّرا الأولى . كما حذف الجار والمجرور (لهم) مثل ريفلين واكتفى بالمقابل עונש כבד بدون ضمير ملحق ، فهو بهذا يعد الأكثر سوءاً بين المترجمين من حيث تلاعبه بالنص وعدم التزامه بالترتيب الأصلي .

ومن ثم تكون ترجمة ركندورف هي الوحيدة التي حرصت على تقديم الجار والمجرور في الشق الثاني من الآية، غير أن الترجمات جميعاً قد فقدت جزءاً من دلالة الأصل ، ولعل الترجمة المقترحة هي : בלבותם [יש] חלי, ויוסף אלהים על חלים ולהם עונש מכאיב [דאבה] עקב אשר כזבו .

*****

يوسف (٧٨) : ﴿ قالوا يا أيها العزيز إن له أبا شيخاً كبيراً فخذ أحدنا مكانه إنّا نـراك مـن المحسنين ﴾

ركندورف : ויאמרו : האיש הנכבד ! לנער הזה יש אב זקן ובא בימים ، קח אחד מאתנו תחתיו ! הן רואים אנחנו ، כי איש חנון אתה ! [١]

ريفلين : ויאמרו : הנגיד ، אבל אב זקן מאד לו . קח איפוא אחד ממנו תחתיו ، כי רואים אנחנו אותך מעושי-הטוב . [٢]

بن شمش : ויענו : אדוני השר ، אנו חרדים לאביו שהוא זקן מאד ולכן קח מישהו מאתנו במקומו של בנימין ، כי אדם ישר אתה . [٣]

التفسير : استعطفوه بتذكيرهم إياه حق أبيهم يعقوب ، وأنه شيخ كبير السن أو كبير القـدر، وأن بنيامين أحب إليه منهم ، وكانوا قد أخبروه بأن ولداً له قد هلك وهو عليه ثكـلان ، وأنـه مستأنس بأخيه . ولم يريدوا بذلك الإخبار بأن له أباً فإن ذلك معلوم مما سبق وإنما أرادوا الإخبار بأن له أباً شيخاً كبيراً . ومن هنا كان التقديم للجار والمجرور (له) ليوحي بمدى خصوصـية هـذا الابن عند والده، وكأنه والد له وحده، وذلك قصر موصوف على صفة . [٤]

ونلاحظ هنا أن ركندورف كان ملتزماً إلي حد كبير ، وإن استبدل الجار والمجرور (له) بالاسم الظاهر المباشر לנער مسبوقاً بلام النسب . ثم أكد المعنى المراد من أن الأب (شيخ كبير) بالصفة זקן ובא בימים فهو ملتزم بالأصل إلي حد كبير هنا . أما في الشق الثاني من الآية (إنّا نراك من المحسنين) فنجده قدّم المسند (اسم الفاعل) على المسند إليه (الضمير) רואים אנחנו بمـا يخـل بتقديم المسند إليه في الأصل والذي يفيد التوكيد والاهتمام بتوثيق الخبر في النفوس ، وهـو مـا أضاعه المترجم بهذه الصيغة . ولم يكتف بهذا بل أخّر الضمير العائد على يوسف إلي نهاية الجملـة

---

(١) רקנדורף : עמ' 137 .
(٢) ריבלין : עמ' 240 .
(٣) בן שמש : עמ' 143 ، 144 .
(٤) الزمخشري : ج١، ص ١٣٤ . أبو السعود : ج١، ص ٩٨ . محمود حسن مخلوف : ص ١٤٧.

مقدماً عليه (من المحسنين) **איש חנון אתה** ، بما يضيع كذلك توكيدهم على اتصاف يوسف بهذه الصفة حثاً له على الاستجابة لطلبهم ، ومن ثم جاءت الترجمة في شقها الأول ملتزمة وفي شقها الأخير فاقدة لجزء من معنى الأصل.

أما ريفلين فقد خرج عن مراد الأصل عندما أخر مقابل (له) مقدماً مقابل (أبا شيخاً) من لدنه **אב זקן מאד לו** ، بما أضاع دلالة تقديم الجار والمجرور هنا. كما سار في الشق الثاني قريباً من ركندورف فأخّر الضمير العائد على (نحن) وبدأ بالمسند **רואים אנחנו** . لكنه كان أفضل من ركندورف حيث حافظ على التقديم لضمير يوسف **אותך מעושי – הטוב** بما يحافظ على قدر من المعنى ، ولكن جاءت ترجمته بصفة عامة غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما بن شمش فقد أتى بإضافة جديدة وهي **אנו חרדים** وهي تدل على خوفهم الشديد على (الأب) ، وهذا لم يرد في النص ولم يقل به المفسرون الذين أشاروا إلي محاولتهم التأكيد على فضل الابن لدى يعقوب ، وخاصة في حال كونه متقدماً في السن . كما استبدل الجار والمجرور المقدم بالضمير المتصل بـ (أباً) **לאביו** ، والذي تحول من اسم (إن) في الأصل إلى مفعول به في الترجمة ، بما أضاع دلالة التقديم في هذا الجزء من الآية . وفي الجزء الثاني من الآية حذف قوله تعالى (إنا نراك) ، واكتفى بالتعليل الأداة **כי** ، مع تأخيره ضمير يوسف ، مثل ركندورف، **כי אדם ישר אתה** ، بما أضاع دلالة التقديم في هذا الجزء كذلك . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من معناه .

ولعل الترجمة المقترحة تتضمن إدخال تعديلات على ترجمة ريفلين كما يلي : **ויאמרו: הנגיד ! לו (לנער הזה) יש אב זקן מאד ، קח נא איפוא אחד ממנו תחתיו ، כי אנחנו רואים אותך מעושי – הטוב .**

*****

الحديد (١٥) : ﴿ فاليوم لا يؤخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا مأواكم النار هي مولاكم و بئس المصير ﴾

ركندورف : **ביום ההוא לא ילקח מכם כופר ולא מהבוגדים ، אש הגיהנום תהי מושבכם ורכושכם ، ומה קשה הדרך שמה !** (١)

ريفلين : **הנה היום לא יקח מכם כפר ולא מן הכופרים . מגוריכם [גיהנום] האש. היא אשר אתם ראויים לה .** (٢)

بن شمش : **עד בוא יום הפקודה של אללה ולכן כעת לא יקבלו מכם ולא מן הכופרים כל פדיון ، כי רק הגיהינום הוא מעונכם וסופכם ביש .** (٣)

---

(١) רקנדורף : עמ' 315 .
(٢) ריבלין : עמ' 632 .
(٣) בן שמש : עמ' 333.

التفسير : لا يؤخذ منكم أيها المنافقون فداء تدفعون به العذاب عن أنفسكم ، لا يؤخذ منكم ولا من غيركم . (مأواكم النار) ؛ المنافق والكافر مرجعهما إلى النار فالنار مأواكم ، وقدم الخبر هنا لإفادة التخصيص ، أي لا ترجعون إلي غيرها أبدا ، فهي مولاكم تتصرف في شئونكم كما يتصرف المولى في عبيده لما أسلفتم من المعاصي .[١]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف ملتزماً في بداية الآية، لكنه عكس التقديم والتأخير في الأصل فقدمَ **אש הגיהנום** على (مأواكم) **תהי מושבכם** ، بما يخل تماماً بدلالة التقديم هنا، ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فقد حافظ على ترتيب الأصل ، كما حرص على تقديم (مأواكم) ووضع (جهنم) بين قوسين إضافة تفسيرية ، ومن ثم فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجده يضيف **עד בוא יום הפקודה של אללה** وهي إضافة تفسيرية المراد بها (يوم القيامة) ، فهو مسهب هنا . كما أنه قدّم ذكر (الذين كفروا) على ذكر (الفدية) **מן הכופרים כל פדיון** وهذا مخالف لترتيب الأصل . كما أنه قدّم ذكر (النار) على ذكر (مأواكم) **הגיהינום הוא מעונכם** خلافاً للأصل بما أضاع دلالة التقديم هنا ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . وبالتالي فترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

تقديم المتعلق للاختصاص والقصر:

البقرة (٢٨) : ﴿ كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون﴾ .

ركندورف : **איך תבגדו באל ? פגרים מתים הייתם ، הוא החיה אתכם ، הוא ימיתכם וישוב ויחיה אתכם ، אז תשובו אליו .**[٢]

ريفلين: **איכה תכחשו באלהים ואתם הייתם מתים ויחיה אתכם ושב והמיתכם ושב וחיה אתכם ואליו תושבו .**[٣]

بن شمش : **כיצד תכפרו באללה ? האם הייתם חומר חסר-חיים והוא נפח בכם רוח חיים ? האם לא יביא עליכם את המוות כשתגיע שעתכם ושוב יקים אתכם לתחייה כשתוחזרו אליו ?**[٤]

(١) الزمخشري : ج٤، ص ٤٧٦. أبو حيان الأندلسي : ج٣، ص١٠٧ . د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص١٣٨،١٣٩.

(٢) רקנדורף : עמ' 306 .

(٣) ריבלין : עמ' 607 .

(٤) בן שמש : עמ' 322 .

التفسير: (وإليه تُرجعون) لأن المراد بالرجوع إليه الجمع في المحشر ، حيث لا يتولى الحكم سواه والأمر يومئذ لله ، أي أن التقديم للقصر والاختصاص وفي قوله (تُرجعون) على البناء للمفعول دون- يرجعكم- المناسب للسياق مراعاة لتناسب رءوس الآي مع وجود التناسب المعنوي للسياق، ولهذا قيل إن قراءة الجمهور أفصح من قراءة يعقوب ومجاهد ، (تَرجعون) مبنياً للفاعل.[١]

وفي مقابل هذا المعنى للتقديم والبناء للمجهول في الآية نجد ركندورف غير ملتزم بالأصل ؛ حيث بني الفعل للمعلوم بجعل الفاعل هم أنفسهم (تَرْجِعُون) ، كما قدّم الفعل على الجار والمجرور متعلقه תשובו אליו ، بما يعني أنه قد أضاع كل الدلالات السابقة التي ذكرها المفسرون لهاتين الظاهرتين البلاغيتين . ومما يؤكد تعمد المترجم في هذا أنه اعتمد على أكثر المعاني بعداً في دلالة الموت الأول حيث ذكر "الألوسي" أن أبعد الأقوال حمل الموت الأول على المعهود بعد انقضاء الأجل ،[٢] وقد استخدم المترجم المقابل פגרים מתים הייתם (كنتم أجساداً ميتة) . كما لم يراع دلالة العطف بالفاء ، وثم وما بينهما من فرق في المعنى اعتماداً منه على النسق العبري . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن دلالته .

أما ريفلين فنجده قد حافظ على التقديم للجار والمجرور ואליו תושבו، كما التزم بدلالة البناء للمجهول תושבו من الفعل הושב. كما راعى الفارق بين دلالات أدوات العطف فاستخدم الواو مقابلاً للفاء ויחיה ، واستخدم الواو والفعل שב مقابل (ثم) للدلالة على التراخي في الحدث. وقد اعتمد على الدلالة الأقرب للموت في الحالة الأولى وهو كونهم نطفاً في الأرحام، حسبما ذكر في هامشه ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجده لم يلتزم بدلالة التقديم ، حيث أخّر الجار والمجرور إلى ما بعد الفعل כשתוחזרו אליו . لكنه التزم بالبناء للمجهول תוחזרו ، كما حافظ على دلالة الموت بأنها انعدام الحياة ، ثم النفخ بالحياة وهو الإحياء كما ذكر "أبو السعود" وغيره.[٣] لكنه لم يلتزم بنسق الأصل من حيث العطف إذ حافظ على العطف بالفاء في (فأحياكم)، لكنه حوّل الصيغة الخبرية بعد ذلك إلي صيغة الاستفهام أي أنه غيّر في الأسلوب من الخبر إلي الإنشاء بما يخل بدلالة التقرير في الأصل ، والعطف بالتراخي بـ (ثم) . وقد التزم بدلالة التراخي في (ثم يحييكم) بالمقابل ושוב יקים ، فهو غير ملتزم بنسق الأصل بما يجعل ترجمته قاصرة عن دلالة الأصل وإن كانت أكثر التزاماً من ترجمة ركندورف . وبصفة عامة تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل والأكثر دقة هنا .

*****

---

(١) الألوسي : ج١، ص٢١٣،٢١٤ . أبو السعود : ج١، ص٧٧ . أبو حيان الأندلسي: ج١، ص٢١٣،٢١٤.
(٢) الألوسي : المرجع السابق ، نفسه .
(٣) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه . الألوسي : ج١، ص٢١٣،٢١٤.

يونس (٨٤) : ﴿وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين﴾

ركندورف : ויאמר משה : עמי ! אם מאמינים אתם באלהים ، בטחו בו והיו שלמים אתו ... [١]

ريفلين : ויאמר משה : " עמי ، אם באלהים אתם מאמינים ، הישענו עליו אם תמימים אתם עמו ... [٢]

بن شمش : אז אמר להם משה : " בני עמי ! אם מאמינים אתם ומסורים לאללה – סימכו עליו ... [٣]

التفسير : (فعليه توكلوا) فإليه أسندوا أمركم في العصمة من فرعون . ثم شرط في التوكل الإسلام .[٤] وتقديم المتعلق هنا على الفعل إنما هو للاختصاص والقصر أي اختصاص الله تعالى بالتوكل وقصره عليه دون سواه ؛ لأن قصر التوكل عليه يدل على الإيمان .[٥]

وفي مقابل دلالة الاختصاص والقصر هنا نجد ركندورف غير ملتزم بالتقديم في الأصل إذ قدّم الفعل على متعلقه בטחו בו ، وهذا الأمر متعمد منه يؤكد هذا التعمد كون المترجم قد التزم بالتقديم لنفس الغرض في الآية (٨٨) من سورة هود في قوله تعالى (فعليه توكلت) בו בטחתי ، وفي الآية (٦٧) من سورة يوسف في قوله تعالى (عليه توكلت) בו בטחתי ، وفي الآية (١٠) من سورة الشورى في قوله تعالى (عليه توكلت) בו בטחתי، وفي الآية (٢٩) من سورة الملك في قوله تعالى (وعليه توكلنا) בו בטחנו . أي أنه هنا ربما لتعلق الأمر ببني إسرائيل أراد أن يظهر الأمر وكأنه مجرد حديث عادي بين موسى وبين قومه دون توكيد أو اختصاص باعتبار وثوق العلاقة بين الرب وبين شعبه المختار . ومما يؤكد سوء نية المترجم هنا أنه حوّل أسلوب الشرط في الآية (إن كنتم مسلمين) إلى صيغة الأمر והיו שלמים אתו؛ فالأمر من موسى هو على سبيل الوصية لهم وليس على سبيل الشرط باعتبار وثوق العلاقة بينهم وبين ربهم . وذلك مع كون لفظ שלם والذي يعني (كامل– تام – سليم – محكم) غير واف بدلالة (مسلمين) في الأصل والذي يدل في أساسه على الانقياد والطاعة لله فيما قضى وقدّر دونَ اتباع الشيطان في أي شيء ، وربما حاول المترجم بهذا المقابل ومن خلال اعتماده على التبادل الصوتيّ بين السين في العربية والشين في العبرية – القول بأن معنى الإسلام ليس غريباً على اليهودية ، وهو ما يصدق مزاعمه في مقدمة ترجمته من

---

(١) רקנדורף : עמ' 121 .

(٢) ריבלין : עמ' 213 .

(٣) בן שמש : עמ' 126 .

(٤) الزمخشري : ج٢، ص٣٦٤ .

(٥) د. عبد الجواد محمد طبق : ص١٢٠ ، ١٢١ .

أن الإسلام خرج من عباءة الديانة اليهودية ، وأن الرسول مجرد مجمع لما في المصادر اليهودية في شكل جديد هو الإسلام . وهو ما يجعل ترجمته قاصرة وغير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فقد سار على نهج ركندورف حيث أخّر المتعلق وقدّم الفعل **הישענו עליו** ، وذلك بالرغم من أنه في نفس الآيات المذكورة سابقاً كان ملتزماً بالتقديم ؛ (هود ٨٨ – **ועליו נשענתי**، يوسف ٦٧ – **עליו נשענתי**، الشورى ١٠– **ועליו נשענתי**، الملك ٢٩– **ועליו נשענו**) . إلاّ أنه تميز عن ركندورف بالتزامه بأسلوب الشرط بالأداة **אם** ، وذلك مع كون لفظ **תמים** والذي يعني (كامل– تام – سليم – ومجازاً : عفيف) غير وافٍ بدلالة (مسلمين) في الأصل كذلك ، فترجمته قاصرة وغير ملتزمة بالأصل .

وقد تبعهما في ذلك بن شمش حيث قدم الفعل وأخّر المتعلق **סימכו עליו** ، بل لم يكتف بهذا فقدم قوله تعالى (إن كنتم مسلمين) على قوله (فعليه توكلوا) حيث أدغم الشرطين معاً في شرط واحد بما يخل بالمعنى . ومما يؤكد القول السابق من تعمد المترجم عدم الالتزام أنه قد التزم بالتقديم في الآيات (هود ٨٨ – **שעליו אני סומך**، يوسف ٦٧ – **ועליו אני... סומכים** ، الشورى ١٠ – **שעליו אני סומך** – الملك ٢٩– **ועליו אנו סומכים**) . إلا أن لفظ **מסור** يقترب من معنى الأصل إلى حد ما مقارنة بما استخدمه كل من ركندورف وريفلين، وإن كانت جميع المقابلات لدى المترجمين الثلاثة تدور في فلك الكمال والتزام مع الله وليس في إطار معنى الانقياد والطاعة لله فيما قضى وقدّر. ومن ثم فترجمة بن شمش قاصرة كذلك عن معنى الأصل غير ملتزمة به .

أي أن جميع الترجمات جاءت غير ملتزمة وفاقدة لدلالة التقديم في الأصل نتيجة سوء نية المترجمين جميعاً في تعاملهم مع هذه الآية . ومن ثم فالترجمة المقترحة هي : **ויאמר משה : " עמי ! אם מאמינים אתם באללה ، עליו הישענו [בו סימכו] ، אם מוסלמים [מסורים ונכנעים] אתם עמו .**

*****

يوسف (٤٩) : ﴿ ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاثُ الناس وفيه يعصرون ﴾

ركندورف : **ואחריהן תבוא שנה אשר בה האנשים יקצרו לרב וידרכו ענבים הרבה** .[١]

ريفلين : **אחרי כן תבוא אחרי זה שנה ירד בה הגשם לבני האדם، ודרכו בה [גת]**.[٢]

(١) רקנדורף : עמ' 135 .

(٢) ריבלין : עמ' 237.

بن شمش : אחר זה תבוא שנה שבה יירד גשם ، וידרכו יין ביקבים . [١]

التفسير : (يغاث الناس) من الغوث أو من الغيث يقال غيثت البلاد ، إذا أمطرت . (يعصرون) العنب والزيتون والسمسم . وقيل يحلبون الضروع . وتكرير (فيه) إما للإشعار باختلاف أوقات ما يقع فيه من الغيث والعصر زماناً – وهو ظاهر – فإن الغيث والغوث من فعل الله تعالى والعصر من فعل الناس . وإما لأن المقام مقام تعداد منافع ذلك العام ولأجله قُدم في الموضعين على الفعلين ، فإن المقصود الأصلي بيان أنه يقع في ذلك العام هذا النفع وذاك، ويجوز أن يكون التقديم للقصر على معنى أن غيثهم وعصرهم في سائر السنين بمنزلة العدم بالنسبة إلي عامهم ذلك ، وأن يكون ذلك في الأخير لمراعاة الفواصل .[٢]

ونلاحظ في مقابل هذا المعنى أن ركندورف قد أدرك مغزى تقديم الجار (فيه) في الآية فالتزم به، إلاّ أنه جعل مقابل (الغوث) الفعل קצר والذي يدل على الحصاد ، حيث استخدمه بنفس هذا المعنى في الآية (٤٧) من نفس السورة ، وهو هنا بعيد عن دلالة المطر التي قال بها المفسرون هنا . فالمترجم قد اتجه للنتيجة وهي الحصاد وليس للسبب وهو المطر، فالمقابل غير مباشر وقاصر عن المعنى المراد في الأصل . لكنه في الشق الثاني من الآية (وفيه يعصرون) حذف (فيه) رغم دلالتها في الأصل ، واكتفى بالفعل الدال على العصر وهو דרך. وهو بهذا فقد جزءاً من المعنى ، كما أنه قصر العصر علي العنب فقط رغم شيوع دلالة العصر في العنب وفي غيره من المحاصيل والفاكهة. ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة في شق منها غير ملتزمة في شق آخر من الآية فهي قاصرة عن دلالة الأصل .

أما ريفلين فقد خرج عن حد الالتزام هنا حيث أخّر الجار والمجرور (فيه) إلى ما بعد الفعل في الحالتين שנה ירד בה הגשם ، ודרכו בה بما يضيع المعنى المراد في الأصل. وإن كان قد التزم بالمقابل المباشر للغوث وهو المطر إلا أن ترجمته جاءت فاقدة لجزء من المعنى بسبب فقدانها لدلالة التقديم في الأصل .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث التزم بتقديم الجار في الشق الأول مع الالتزام بالمقابل المباشر (للغوث) وهو المطر ، لكنه في الشق الثاني من الآية حذف (فيه) في الحالتين من الترجمة بما أضاع جزءاً كبيراً من المعنى . كما أنه قصر العصر على النبيذ ، ومن ثم جاءت ترجمة بن شمش ملتزمة في شقها الأول فقط غير ملتزمة في آخرها قاصرة عن دلالة الأصل .

---

(١) בן שמש : עמ' 141 .

(٢) الزمخشري : ج٢، ص ٤٧٦،٤٧٧ . أبو حيان الأندلسي : ج٦، ص ٢٨٦. أبو السعود : ج٤، ص٢٨٣. محمود حسن مخلوف : ص ١٤٨،١٤٩.

فالمترجمون جميعا لم يلتزموا بالظاهرة في الشق الثاني من الآية ، بما أضاع جزءاً من دلالة الأصل . وعليه فالترجمة المقترحة تتضمن إدخال تعديلات على ترجمة ريفلين كما يلـي: **אחרי כן תבוא אחרי זה שנה אשר בה ירד הגשם לבני האדם, ובה ידרכו הרבה .**

*****

الذاريات (١٨) : ﴿ وبالأسحار هم يستغفرون﴾

ركندورف : **ובבקר התחננו אל אלהים .**[1]

ريفلين : **ובשחר היו מתפללים לסליחה .**[2]

بن شمـش : **המבקשים עם תפילת השחר את סליחת ריבונם ، ועל אשרבלילה הם גוזלים שינה מעצמם ומתפללים אליו .**[3]

التفسير : (السحَرَ) السدس الأخير من الليل ، لاشتباهه بالضياء ، فهم مع قلة هجوعهم وكثره هجدهم يداومون على الاستغفار في الأسحار . وأسند الفعل (هم يستغفرون) مـرتين : مـرة إلى المبتدأ (هم) ومرة إلى واو الفاعل تأكيداً وإشعاراً بأنهم أحقاء بوصـفهم بالاسـتغفار ، أي كـأن الاستغفار خاص بهم ، لاستدامتهم له ، وإطنابهم فيه .[4] وقدّم (بالأسحار) ، لأنهم كانوا يستغفرون في آخر الليل ، وهو الوقت المحبوب للنوم .[5]

وفي مقابل دلالة التقديم والتوكيد بالاستمرار في الأصل ، نجد ركندورف قد التـزم بصـدارة مقابل (بالأسحار) للآية ، لكنه فقد دلالة الاستمرار حيث استخدم الفعل الماضي ، كما حـذف الضمير(هم) ، واكتفى بالضمير المسند للفعل والعائد على جمع الغياب . ثم ذكر مفعولاً به هو **אל אלהים** لم يرد له ذكر في الأصل، إذ إن الاستغفار لا يكون إلاّ لله عز وجل . كما أنه من ناحية أخرى استخدم مقابل (السحر) لفظ **בקר** والتي تعني الصباح دون تحديد زمني لوقت السـحر ، والذي هو آخر الليل وأول النهار.[6] فهو إذن ليس النهار كما ذكر ركندورف ، ومن ثم جاءت ترجمته رغم حفاظها على التقديم والتأخير فاقدة لجزء من دلالة الأصل .

---

(١) רקנדורף : עמ' 303 .

(٢) ריבלין : עמ' 601.

(٣) בן שמש : עמ' 319 .

(٤) الزمخشري : ج٤، ص ٣٩٩. أبو السعود : ج٨ ، ص ١٣٨ . د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص١٤.

(٥) د. عبد القادر حسين : المرجع السابق ، نفسه.

(٦) الراغب الأصفهاني : ص ٢٢٥، ٢٢٦ .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل المباشر لـ(السحر) وهو שחר ، وهو يدل على وقت الفجر آخر الليل وأول النهار . كما التزم بالتقديم والتأخير في الأصل، ومن ناحية أخرى حافظ على دلالة الدوام في الأصل باستخدامه صيغة היו מתפללים . وهو بهذا استخدم الضمير (هم) المتصل بالفعل مرتين، ومن ثم فترجمته ملتزمة بالأصل إلى حد كبير قريبة من دلالته.

أما بن شمش فنجده غير ملتزم بدلالة تقديم الظرف في الأصل ، إذ يُقَدِّم اسم الفاعل המבקשים على الظرف ؛ أي أنه يوسط الظرف بين اسم الفاعل המבקשים وبين المفعول به את סליחת ריבונם . وهو بهذا غير ملتزم بالتقديم في الأصل ، كما أنه استخدم مقابل (السحر) עם תפילת השחר ، وليس المراد هنا وقت صلاة الفجر ، بل الوقت السابق عليها مباشرة . بما يعني أن إضافته للفظ תפילה غير ملائم هنا ، كما أنه أضاف مفعولاً به את סליחת ריבונם وهي إضافة مثل ركندورف لا محل لها . كما أنه حاول من خلال صيغة اسم الفاعل الاحتفاظ بدلالة الدوام والاستمرار وأفلح في ذلك إلى حد ما. لكن ما يؤكد قصور ترجمته وعدم التزامه بالأصل أنه قدّم هذه الآية على الآية (١٧) (كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون) ، والتي أخرها في الترتيب بما يعني الخروج التام عن جادة الالتزام بالأصل سواء في موقع الآية بالنسبة للنص أو من حيث التقديم والتأخير داخل الآية ذاتها . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا.

*****

تقديم بعض المتعلقات على بعض للاختصاص :

النور (٤) : ﴿ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون ﴾.

ركندورف : **וכל המעיד באשה טובת מעללים כי נאפה, ולא יביא ארבעה עדים, לו תהיה בקורת שמונים, ואל תקבלו עוד את עדותו, כי רשע הוא .** [١]

ريفلين : **ואלה אשר יוציאו שם רע על הנשים הצנועות ולא יביאו ארבעה עדים, והלקיתם אותם שמונים מקלות ، ולא תקבלו מהם עדות לעולם ، ואלה הם הפושעים.** [٢]

بن شمش : **כל המוציא דיבה על נשים צנועות ואינו מוכיח את דיבתו בארבעה עדים, יוענש בשמונים מלקות ויהיה פסול לעדות לעולם כי פושע הוא .** [٣]

---

(١) רקנדורף : עמ' 203 .

(٢) ריבלין : עמ' 366 .

(٣) בן שמש : עמ' 210 .

التفسير : (والذين يرمون المحصنات) بيان لحكم العفائف إذا نسبن إلي الزنا بعد بيان حكم الزواني . واللام في (لهم) متعلقة بمحذوف هو حال من (شهادة) قُدمت عليها لكونها نكرة ، ولو تأخرت عنها لكانت صفة لها . وفائدتها تخصيص الرد بشهادتهم الناشئة عن أهليتهم الثابتة لهم عند الرمي بالزنا ، فالمعني لا تقبلوا منهم شهادة من الشهادات حال كونها حاصلة لهم عند الرمي ، وهذا أبلغ من أن يقال ولا تقبلوا شهادتهم وأوقع في النفس لما فيه من الإبهام ثم التفسير، وفي هذا إشارة إلي رد شهادتهم في أي موضوع من الموضوعات. (أبداً) أي مدة حياتهم وإن تابوا وأصلحوا لما عرفت من أنه تتمة للحد ، كأنه قيل فاجلدوهم وردوا شهادتهم ؛ أي فاجمعوا لهم الجلد والرد . (وأولئك هم الفاسقون) كلام مستأنف مقرر لما قبله لسوء حالهم عند الله عز وجل ، وجيء بالجملة هنا اسمية خبرية بخلاف ما سبقها ، للحكم عليهم بالفسق وبيان أنه حكم دائم ثابت وليس مستحدثاً بالنسبة لهم ، وما في اسم الإشارة من معنى البعد والإتيان بالضمير (هم) وتعريف (الفاسقون) للإيذان ببعد منزلتهم في الشر والفساد ؛ كأنهم هم المستحقون لإطلاق اسم الفاسق عليهم لا غيرهم من الفسقة .[1]

وفي مقابل دلالة التقديم في الآية نلاحظ أن ركندورف التزم بحكم النهي ואל תקבלו ، ثم أتى بلفظ التأبيد עוד بعد الفعل المستقبل بما جعل المعنى ثانية (أي لا تقبلوا ثانية لهم) ، وكان الأولى أن يستخدمه قبل الفعل ולא עוד תקבלו لتأبيد الحكم أو للنفي المطلق .[2] أي لا تقبلوا شهادة لهم بعد ذلك على الإطلاق في أي شأن من الشئون مدة حياتهم . أي أنه قدم وأخر خلافاً للأصل . والمترجم وإن حاول القول بأن رد الشهادة متعلق بالقذف ، إلا أنه لم يبرز درجة القوة في الأصل باستخدام (أبداً) هنا . كما أنه حذف (لهم) وبالتالي أضاع دلالة التقديم هنا وما فيها من التخصيص المتعلق بالحكم . بالإضافة إلي أنه عرف (شهادة) بالضمير עדותו (شهادته) في حين أن الشهادة نكرة في الأصل بما أضاع دلالة التنكير هنا كذلك والتي تفيد العموم . ومن ناحية أخرى فقد أفرد الضمير في الآية اعتماداً علي لفظ כל في حين أن الأصل بالجمع (شهادتهم) ، بما يدل على عدم الالتزام بالأصل . ويؤكد عدم التزامه أنه جعل (وأولئك هم الفاسقون) وهي استئناف مقرر لما سبقه ، جعلها تعليلاً للحكم السابق ، كما أفرد الضمائر وقدّم ذكر (الفاسقون) على ذكر الضمير רשע הוא ، وزاد على ذلك تنكيره רשע بينما الأصل معرفة ، بما أضاع معنى التعريف والضمير هنا ، كما حذف اسم الإشارة (أولئك) بما أضاع دلالته كذلك فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فقد حرص على الالتزام بالنهي، كما التزم بالتقديم ולא תקבלו מהם كما التزم بتنكير (شهادة) עדות ، ثم أتى بلفظ التأبيد לעולם في مقابل الأصل . ثم عطف بجملة جديدة

(١) أبو السعود : ج٦، ص١٥٧،١٥٨. د. الشحات محمد عبد الرحمن : ص٤٤.

(٢) سيد سليمان محمد : النفي في العهد القديم ، ص١٠٣.

ואלה הם ملتزماً بضمير الإشارة للبعيد وضمير الشأن ، كما التزم بتعريف (الفاسقون) הפושעים مع جمعها فهو ملتزم تماماً بالأصل هنا.

أما بن شمش فسار قريباً من ركندورف حيث حذف قوله تعالى (فلا تقبلوا لهم) واستبدله بسلب أو بإبطال الشهادة ויהיה פסול לעדות وإبطال الشهادة وارد في المعنى ، لكنه أخل بحث المؤمنين بالنهي بعد الأمر على الالتزام بشرائع الله تعالى . كما أنه أضاع دلالة التقديم هنا بحذفه (هم)، ثم التزم في النهاية بـ לעולם للتأبيد . وهو بصفة عامة غير ملتزم بجماليات الأصل فأضاع الظاهرة . يؤكد سوء الترجمة أنه جعل مثل ركندورف قوله تعالى (وأولئك هم الفاسقون) تعليلاً بالإفراد خلافاً للجمع في الأصل כי פושע הוא بما يخل تماماً بالمعنى . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

ثالثاً : تقديم المسند إليه لتقوية الحكم وتوكيده :

الحج (١٧) ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد ﴾

ركندورف : אלהים יבדיל ביום התקומה בין המאמינים ובין היהודים ושבא ונוצרים ומגוס ועובדי אלילים, כי אלהים יעיד על כל .[١]

ريفلين : הנה המאמינים והיהודים והצאבאים והנוצרים והאמגושים והמשתפים, אלהים ישפט ביניהם ביום התקומה, כי אלהים עד בכל .[٢]

بن شمش : ידריך אללה את מי שירצה ، מן המאמינים ואלה שהתיהדו, הצאביאים, הנוצרים, המאגיים, הפרסים ועובדי האלילים, כי אללה עד לכל דבר.[٣]

التفسير : (إن الذين آمنوا) أي بما ذكر من الآيات البينات بهداية الله تعالى ، أو بكل ما يجب أن يؤمنوا به فيدخل فيه ما ذكر دخولاً أولياً . وقوله تعالى (إن الله يفصل بينهم يوم القيامة) ؛ أي يقضي بين المؤمنين وبين الفرق الخمسة المتفقة على ملة الكفر بإظهار المحق من المبطل، وتوفيه كل منها حقه من الجزاء بالإثابة للأول والعقاب للثاني بحسب استحقاق كلٍ منها. وتصدير طرفي الجملتين بحرف التحقيق لزيادة التقرير والتأكيد .[٤] وحسن دخوله على الجملة الواقعة خبراً (إن الله يفصل بينهم) طول الفصل بينهما بالمتعاطفات.[٥]

---

(١) רקנדורף : עמ' 193 .

(٢) ריבלין : עמ' 345 .

(٣) בן שמש : עמ' 200 .

(٤) الزمخشري : ج٣، ص١٤٨ . أبو السعود ج٦، ص١٠٠ . أبو حيان الأندلسي : ج٧، ص٤٩٤ .

(٥) أبو حيان الأندلسي : المرجع السابق ، نفسه .

وفي مقابل دلالة تصدير الجملتين بعد (إن) بالمسند إليه (الذين آمنوا)، (الله) نجد ركندورف يتدخل في النص بالتقديم والتأخير خلافاً للأصل ، حيث يقدم (الله يفصل بينهم) אלהים יבדיל على الشق الأول من الآية ، بما يخل بالترابط بين الآيات داخل السورة ؛ لأن قوله (إن الذين آمنوا والذين هادوا) مرتبط بالآية السابقة باعتبار قوله تعالى (إن الله يهدي من يريد) عقب بيان من يهديه ومن لا يهديه من هذه الفرق المختلفة .[1] ومن ثم كان لابد من تصدير الآية بهذه الفرق وليس بكون الله سيفصل يوم القيامة بينهم . ومن هنا جاءت الترجمة مخلّة بالمعنى . كما أنه قدّم ذكر يوم القيامة عقب المسند (يفصل) ، وأخّر الجار والمجرور (بينهم) خلافاً للأصل ؛ لأن الأصل يؤكد على الفصل بينهم أولاً ثم يذكر متى سيكون هذا الفصل ؛ أي يذكر الفصل بين الأطراف ، ثم يذكر زمان هذا الفصل وهو ما خالفه المترجم ، حيث ذكر الظرف قبل متعلق الفصل . كما أنه نكّر (الصابئين والنصارى والمجوس) خلافاً للأصل ؛ لأن التعريف هنا للاستغراق أي بين كافة المؤمنين وكافة اليهود وكافة النصارى. وهو ما لم يلتزم به المترجم ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فكان أكثر التزاماً إذ إنه حافظ على الترتيب الوارد في الأصل ، مع الالتزام بتعريف الطوائف المذكورة . كما حافظ على متعلق (يفصل) في موضعه אלהים ישפט ביניהם، ومن ثم جاءت ترجمته سليمة ملتزمة بالأصل . وقد استخدم لفظ אמגוש بدلالته في العصر الوسيط على (كهنة الفرس من عبّاد النار) .[2] فهو ملتزم بالأصل قريب من معناه .

أما بن شمش فسار بأسلوبه في دمج الآيات معاً مما أوجد لديه خطأ في ترجمته نتيجة أنه جعل هداية الله متعلقة بجميع هذه الطوائف بما يعكس تماماً دلالة الأصل ، والتي تؤكد على أن هداية الله للبعض دون البعض الآخر أمراً لا مرد له ، يأتي المترجم ليذكر لنا شيئاً مختلفاً وهو إمكانية الهداية لجميع هذه الفرق ؛ أي أنه جعل (إن الذين امنوا) متعلقاً بالهداية – والهداية فقط – وليس ببيان من يهديه الله ومن لا يهديه . بما يحرّف دلالة الأصل. كما أنه أضاف فرقة من لدنه وهي המאגיים ، والمفرد منها هو מגי بمعنى (سحري– خارق للطبيعة) وهو لفظ حديث .[3] ويبدو أنه اعتقد أن الأمر يتعلق بنوع من السحرة وهو ما لم يرد في الأصل ، يؤكد إضافته لهذه الفرقة علامات الكتابة التي يستخدمها في ترجمته ، حيث يذكر بعد كل طائفة فصلة פסיק حتى يعطف الأخيرة بالواو على نمط العبرية الحديثة، ولا ندري من أين أتى بهذا اللفظ ؟! ولعل لفظ הפרסים الذي استخدمه هو المقابل الملائم لـ (المجوس) باعتبار أن الفرس هم عبّاد النار . كما أنه قدّم في الشق الثاني من الآية ذكر (يوم القيامة) على ذكر المسند إليه (الله) بما يعدّل من دلالة الأصل ، وكأنه أتى ليؤكد على موعد الفصل لا من يقوم به . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل

(١) المرجع السابق : ج٧ ، ص٤٩٣.
(٢) א. אבן שושן : ע' אמגוש . ד. שגיב : ע' אמגוש .
(٣) א. אבן שושן : ע' מגי . ד. שגיב : ע' מגי .

محرفة له لتخفيف حدته على اليهود كإحدى الفرق الموجودة في الآية ، وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل الأكثر التزاماً .

*****

يس (٨) : ﴿ إنا جعلنا في أعناقهم أغلالاً فهي إلي الأذقان فهم مقمحون ﴾

ركندورف : על צואריהם שמנו שרשרות ברזל מגיעות עד לחייהם ، למען ירימו את ראשם .(١)

ريفلين : הנה אנחנו שמנו בצוארותיהם מסגרות עד הזקן יגיעו והם ראשיהם מורמים .(٢)

بن شمش : ראשיהם מורמים ביהירות כאילו שמנו חישוקים סביב צואריהם עד סנטריהם .(٣)

التفسير : (إنا جعلنا في أعناقهم أغلالاً) تقرير لتصميمهم على الكفر وعدم ارتدادهم عنه ، بتمثيل حالهم بحال الذين غلت أعناقهم (فهي إلي الأذقان) أي فالأغلال منتهية إلي أذقانهم فلا تدعهم يلتفون إلى الحق . (فهم مقمحون) رافعون رءوسهم غاضون أبصارهم بحيث لا يكادون يرون الحق أو ينظرون إلى جهته .(٤) وتقديم المسند إليه في الحالتين (إنا – فهم) يفيد تقوية الحكم وتوكيده .(٥)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يقدّم مقابل (في أعناقهم) إلى صدارة الجملة يليه الفعل مصرفاً مع نحن بدون ضمير منفصل ، بما يفقد النص جزءاً من المعنى بهذا الترتيب . وربما كان دافعه إلى هذا محاولة الحفاظ على تقديم الجار والمجرور على المفعول به ، ولكنه أضاع دلالة تقديم المسند إليه فأساء للنص من حيث ظن أنه محسن إليه . كما أنه قدّم الفعل في الشق الثاني من الآية ، حاذفاً الضمير المنفصل (هم) ، وحوّل الجملة الاسمية في الأصل الدالة على الثبات والاستمرارية إلى جملة فعلية تدل على التجدد بما يخل بجزء من دلالة الأصل ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من دلالته .

أما ريفلين فكان ملتزماً بترتيب الأصل ، حيث حافظ على الضمير المنفصل **אנחנו** مُقدماً مع استخدامه للأداة **הנה** لإظهار التوكيد (إن) في الأصل . كما حرص على موضع (في أعناقهم)

---

(١) רקנדורף : עמ' 258 .

(٢) ריבלין : עמ' 489.

(٣) בן שמש : עמ' 266 .

(٤) الزمخشري : ج٤، ص٥ . أبو السعود : ج٧، ص١٦٠. أبو حيان الأندلسي : ج٩، ص ٤٩ وما بعدها.

(٥) حسني محمد السيد : ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

والياً للفعل ، سابقاً على المفعول به שמנו בצוארותיהם מסגרות . أما في الشق الثاني فاستخدم الضمير المنفصل הם مع الحرص على الجملة الاسمية باستخدام صيغة اسم المفعول ראשיהם מורמים . من ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل ودقيقه في معانيها .

أما بن شمش فسار أبعد من ركندورف حيث قدّم (فهم مقمحون) إلى صدارة الآية دون ضمير منفصل ، وإن حرص على استخدام الجملة الاسمية . كما أضاف من لدنه ביהירות وهي تفيد التكبر والغطرسة إشارة لدلالة الإقماح وهي أضافه تفسيريه ، لكن نسق الترجمة لديه غير ملتزم بالأصل ؛ حيث إنه أخّر الشق الأول من الآية مع حذفه للضمير المنفصل والاكتفاء باستخدام الفعل مع نحن دون الالتزام بتقديم المسند إليه . كما قدّم المفعول به على الجار (في أعناقهم) שמנו חישוקים סביב צוואריהם . بما أضاع أجزاء عديدة من دلالة الأصل . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة قاصرة عن دلالة الأصل . وبالتالي فأفضل الترجمات هي ترجمة ريفلين.

*****

يسٓ (١٨) : ﴿ قالوا إنّا تطيّرنا بكم لئن لم تنتهوا لنرجمنكم وليمسّنكم منا عذاب أليم ﴾

ركندورف : ויענו אנשי העיר : לא נאמין בכם ، ואם לא תחדלו מהזהיר ، נרגמכם באבנים ، וגדול יהיה ענשכם מאתנו ! [١]

ريفلين : ויאמרו : חזינו בכם רעה . אכן אם לא תחדלו ، נרגמכם אבן ، ונגע אליכם מאתנו ענש דאבה . [٢]

بن شمش : ענו בני העיר : עוף השמים הוליך לנו את הקול ، כי צפויה לנו סכנה מכם . אם לא תפסיקו את הטפתכם ، נדון אתכם לסקילה . [٣]

التفسير : (تطيّرنا بكم) تشاءمنا بكم ، وذلك أنهم كرهوا دينهم ونفرت منه نفوسهم جرياً على ديدن الجهلة .[٤] وتقديم المسند إليه (إنا) يدل على ما انطوت عليه نفوسهم الخبيثة من حقد وكره وضغينة للرسل ، ولاسيما أن ذلك شُفع بما يؤكده وهو يقوله (لئن لم تنتهوا لنرجمنكم) ، فالتقديم هنا لتقوية الحكم وتوكيده .[٥]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف حذف الضمير المتصل بأداة التوكيد مستخدماً الفعل المنفي في صدارة الجملة مما يخل بدلالة التقديم هنا ، كما أنه لم يذكر فكرة (التطيُّر) وما بها من

---

(١) רקנדורף ، עמ' 258 .

(٢) ריבלין : עמ' 490 .

(٣) בן שמש : עמ' 267 .

(٤) الزمخشري : ج٤ ، ص ٩ . أبو السعود : ج٧، ص١٦٣.

(٥) حسني محمد السيد : ص١٠٥.

تشاؤم ، بل صاغ المعنى بعدم الإيمان فقط ؛ أي أن الدلالة لديه قاصرة عن مراد الأصل . كما أنه في الشق الأخير من الآية وبدلاً من تصديره بالمسند المؤكد باللام والنون نجده يصّدره بـ النعت גדול أي أنه أضاع دلالة تقديم المسند . كما أخّر الجار والمجرور (منا) المقدّم على الفاعل فأتى به في نهاية الجملة וגדול יהיה ענשכם מאתנו ، بما يخل كذلك بدلالة الأصل . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فلم يستخدم الضمير المتصل بأداة التوكيد ، كما فعل ركندورف ، بما يجعله يبدأ بالفعل مخلاً بذلك بجزء من معني الأصل . لكنه في الشق الثاني من الآية أتى بالمسند أولاً וּנגע אליכם מאתנו ענש، كما حافظ على دلالة (التطير)، فكان أفضل هنا من ركندورف . إلاّ أن ترجمته قاصرة في جزء منها ، فهي غير وافية بدلالة الأصل .

أما بن شمش فقد أثبت فاعلية التطيّر للطير ذاته وليس للقوم ، ومن ثم فقد بدأ بالاسم עוף השמים وليس بالضمير ؛ أي أنه أخّر الضمير وحوله من مسند إليه إلى مفعول بـه في الجملة הוליך לנו بما أضاع دلالة التقديم في الشق الأول من الآية . أما قوله تعالى (وليمسّنكم منا عذاب أليم) فقد حذفه من الترجمة مكتفياً بدلالة נדון אתכם לסקילה والذي يدل على عقوبة الرجم فقط ، بينما الأصل يشير لذكرهم لعقوبات شتى لمزيد من الترهيب للرسل ، وهو ما أضاعه المترجم بهذا الحذف ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل .

وبالتالي فأقرب الترجمات التزاماً هي ترجمة ريفلين مع تعديل استخدام الضمير المنفصل إلى صدارة الجملة الأولى من الآية باعتبار أن استخدام الضمير المنفصل مع الفعل المتصرف يكون للتوكيد وأمن اللبس : ויאמרו : אנחנו חזינו בכם רעה . אכן אם לא תחדלו ، נרגמכם אבן ، ונגע אליכם מאתנו ענש דאבה .

*****

تقديم المسند لتقوية الحكم وتوكيده :

يوسف (٦٣) : ﴿ فلما رجعوا إلى أبيهم قالوا يا أبانا مُنع منّا الكيل فأرسل معنا أخانا نكتل وإنّا له لحافظون﴾

ركندورف : ויאמרו אחי יוסף בשובם אל אביהם : אבינו ! האכל ימנע ממנו בשובנו מצרימה ואחינו אין אתנו ، לכן שלחהו אתנו ועלינו לשמרו . (١)

ريفلين : ויהי בשובם אל אביהם ויאמרו : אבינו ، מנעו מאתנו מדת [בר] . שלח נא את אחינו אתנו ונשברה מדת [בר] ، ואנחנו נשמר עליו . (٢)

(١) רקנדורף : עמ' 136 .

(٢) ריבלין : עמ' 238 .

بن شمش : כשחזרו האחים אל אביהם אמרו : אבינו ، מידת המזון תימנע מאתנו בפעם הבאה ، אם לא תשלח את אחינו בנימין עמנו לקבלה ، ואנו מתחייבים בפניך לשמור עליו .[١]

التفسير : (مُنع منّا الكيل) يريدون قول يوسف (فإن لم تأتوني به فلا كيل لكم عندي) ؛ لأنهم إذا أُنذروا بمنع الكيل فقد مُنع الكيل . (فأرسل معنا أخانا) بنيامين إلي مصر وفيه إيذان بأن مدار المنع عدم كونه معهم . (نكتل) بسببه من الطعام ما نشاء ، (وإنا له لحافظون) من أن يصيبه مكروه، وكرروا حفظ الأخ مبالغة في الحض على إرساله .[٢] وجاء الكلام على المنع في أول الأمر توكيداً عليه وتثبتاً له في نفس الأب كي يتثنى لهم ما سيطلبونه منه بعد ذلك من استصحاب الأخ . وقدم الجار والمجرور (منا) علي المفعول في قولهم (يا أبانا مُنع منّا الكيل) إيحاءً بأن هذا المنع مقصور عليهم لا يتعداهم إلي غيرهم ممن يطلبون الميرة . ثم قدّم الظرف (معنا) إفادة لأنهم يطلبون إرسال أخيهم معهم لامع غيرهم ، حتى يتم لهم الميرة ، ثم قدّم المسند إليه (إنّا له لحافظون) للاهتمام وتثبيت الأمر في نفس يعقوب من أنهم صادقون في وعدهم هذا وحافظون له . كما قُدّم الجار المجرور (له) علي متعلقة (لحافظون) لإفادة القصر الادعائي بأنهم في عنايته بمنزلة من لا يحفظ إلا غيره ولا ينصح سواه ، مع ما فيه من رعاية الفاصلة والاهتمام بشأن الأخ في ظاهر الأمر.[٣]

ونلاحظ في مقابل هذا المعنى أن ركندورف استبدل صيغة المسند المقدم (مُنع) بصيغة أخرى يتقدم فيها المفعول به האכל ימנע ממנו ، وكأن التوكيد والعناية موجهة للطعام ، في حين أن دلالة الأصل العناية بالمنع في حد ذاته ؛ لأن الممنوع معلوم لدى المتلقي . ثم أضاف בשובנו מצרימה أي في المرة القادمة بحسب ما ذكره المفسرون ، فهي إضافة تفسيرية تتفق مع النص . أما صيغة (أرسل معنا أخانا) فصاغها بحسب إمكانيات اللغة من تقديم المفعول المباشر على غير المباشر שלחהו אתנו ، ومن ثم فقد النص جزءاً من دلالته بسبب القصور اللغوي ذاته. كما حذف الفعل (نكتل) وهو الهدف من إرسال بنيامين معهم . أما في قوله تعالى (وإنا له لحافظون) فقد حافظ على تقديم المسند إليه (إنا) لكنه لم يتمكن وفقاً لإمكانيات اللغة المتلقية من المحافظة على تقديم الجار والمجرور ועלינו לשמרו ، مما يفقد الترجمة جزءاً من المعنى . ومن ثم جاءت ترجمته

---

(١) בן שמש : עמ' 142 .

(٢) الزمخشري : ج٢، ص٤٨٥ . أبو السعود : ج٤، ص٢٨٩، ٢٩٠ . أبو حيان الأندلسي : ج٦، ص٢٩٦.

(٣) محمود حسن مخلوف : ص١٤٤، ١٤٧.

غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه ، وذلك نابع من المترجم بالإضافة لقصور اللغة المتلقية عـــن مجاراة لغة النص .

أما ريفلين فقد حاول الحفاظ على تقديم المسند (الفعل) لكنه حوّله لصيغة المبني للمعلوم **מנעו מאתנו** وذلك بعود الضمير على (هم) أي أهل مصر ، أو قوم يوسف الجدد هنـــا باعتبـــارهم الفاعل الحقيقي لعملية المنع ذاها . و سار في باقي الترجمة على النسق اللغوي الذي يفقد الـــنص كثيراً من دلالته ، غير أنه تفوق على ركندورف في حفاظه على الفعل (نكتل) **ונשברה מדת [בר]** . أما في قوله تعالى (وإنا له لحافظون) فقد حافظ على تقديم المسند إليه (إنا) ، لكنه لم يتمكن وفقاً لإمكانيات اللغة من المحافظة على تقديم الجار والمجرور **ואנחנו נשמר עליו** فهو بـــذلك تفوق على ركندورف بمحاولته الالتزام قدر ما استطاع بحسب ظروف اللغة المتلقية .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف من تقديم المفعول به – بصياغة الجملة على نمط البناء للمجهول في العبرية – ولكن هذه الصيغة أفقدت النص جزءاً من معناه . أما جملة الشرط **אם לא תשלח את אחינו בנימין עמנו לקבלה** فهي قريبة من نمط ما ورد في العهد القديم في قصة يوسف في نفس هذه الجزئية في (تك ٥/٤٣) **ואם אינך משלח את אחינו אתנו** . وهو ما يظهر لنا جلياً مدى محاولات المترجم للقول – بأسلوب غير مباشر – باعتماد القـــرآن الكـــريم واقتباسه الكثير من السياقات والجمل المقرائية ؛ ليؤيد بهذا فكرته عن تأثر القرآن بالتوراة خاصة والمقرا عامة . يؤكد هذا أن الأصل لم يرد به مثل هذا الشرط بل ورد به جملة طلبية معطوفة بطلب استصحابهم لأخيهم معهم ، ومن ثم فالمترجم يتدخل في الأصل بما يلقي عليه ظلالاً مقرائية . يؤكد هذا أنه حذف الفعل (نكتل) واكتفى بالإشارة إليه بلفظ **לקבלה** العائد ضميره علـــى التعـــبير **מידת המזון** الوارد عنده في بداية الآية . أما في الشق الأخير من الآية فحاول الالتزام بتقـــديم المسند إليه (إنا) مثلما فعل ركندورف ، لكنه أضاف من لدنه **ואנו מתחייבים בפניך** والتي لم ترد في الأصل إشارة أخرى للنص المقرائي . ومن ثم جاءت ترجمة بن شمش لهذه الآية شبه ملتزمة ظاهرياً بمواضع التقديم بحسب إمكانيات اللغة ، محمّلة بالكثير من الظلال المقرائية نتيجة تلاعـــب المترجم بالنص الأصلي عند نقله .

وبالتالي تكون ترجمة ريفلين رغم ما بها من قصور نتيجة اللغة الهدف هي الأقرب للمعنى وذلك بعد تعديلها كما يلـــي : **ויאמרו: אבינו ، נמנעה מאתנו מדת [בר] . שלח נא את אחינו אתנו ונשברה מדת [בר] ואנחנו נשמר עליו** .

*****

النور(٦٤) : ﴿ ألا إن لله ما في السموات والأرض قد يعلم ما أنتم عليه ويوم يرجعون إليه فينبئهم بما عملوا والله بكل شيء عليم ﴾

ركندورف : **כל אשר בשמים ובארץ לד' הוא ، הוא יודע את מעשיכם . ביום ההוא ישובו אליו ،...**[1]

ريفلين : **האין זאת אשר לאלהים כל אשר בשמים ובארץ . ידע את אשר אתם בו ، וביום אשר יושבו אליו ،...**[2]

بن شمش : **האם אין כל אשר בשמים ובארץ של אללה ؟ הוא יודע את מצבכם ואת היום שבו תוחזרו אליו ، ...**[3]

التفسير : تبين هذه الآية ملكية الكون لله I ، ورجوع الناس إليه للحساب والجزاء . وقد افتتحت بحرف التنبيه ، للإيذان بانتهاء ما سبق ، وبداية شيء جديد ، على الناس أن يعوه ويتأملوا فيه . وأكد الكلام (بإن) وجيء به في أسلوب قصر بطريق التقديم ليدل بقوة وتأكيد على أن ما في الكون ملك لله تعالى . مختص بذاته تعالى دون غيره من الخلق.[4]

وفي مقابل دلالة التقديم للفظ الجلالة في الأصل نجد ركندورف لا يلتزم به ، بل يقدم (ما في السموات والأرض) على لفظ الجلالة على العكس من الأصل ، بما يجعل ترجمته غير ملتزمة في هذا الجزء من الآية فاقدة لجزء من دلالة الأصل .

أما ريفلين فنجده ملتزماً بتقديم مقابل لفظ الجلالة كما في الأصل بما يدل على فهمه لدلالة التقديم في الأصل ، ومن ثم فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فنجده قد سار على نهج ركندورف ، حيث قدم وأخر خلافاً للأصل ، فأخر لفظ الجلالة بما يعني ضياع دلالة التقديم في الأصل ، ومن جهة أخرى لم يلتزم المترجم بالالتفات في قوله تعالى : (ما أنتم عليه ويوم يرجعون إليه) من الخطاب إلي الغيبة حيث صاغ الترجمة كلها بالخطاب بما يدل على عدم مراعاته لبلاغة الأصل ودلالتها . ومن ثم فإن ترجمته غير ملتزمة بالأصل في هذا الجزء من الآية . وبالتالي تعتبر ترجمة ريفلين هي الأفضل والأكثر التزاماً بالأصل .

*****

---

(١) רקנדורף : עמ' 208 .

(٢) ריבלין : עמ' 377.

(٣) בן שמש : עמ' 215 .

(٤) الزمخشري : ج٣، ص٢٦١. د. الشحات محمد عبد الرحمن : ص١٩٢.

رابعاً : تقديم المتعلقات للعناية والتشويق :

البقرة (٨٧) : ﴿ أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون ﴾

ركندورف : **אך באמר לכם הנביאים את אשר לא חפצתם בו ، שמתום לנביאי שקר והרגתם רבים מהם .** [١]

ريفلين : **ואולם מדי בוא אליכם שליח ואיתו באשר לא חפצה נפשכם בו ، התנשאתם ותתנו מהם לכוזבים ומהם הרגתם .** [٢]

بن شمش : **אך מדי בוא אליכם שליח בשליחות שלא נשאה חן בעיניכם ، האם לא גבה לבכם והתכחשתם לחלק מהם וחלק מהם הרגתם ؟** [٣]

التفسير : (ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون) الظاهر أنه عطف على (استكبرتم) والفاء للسببية إن كان التكذيب والقتل مرتبين على الاستكبار ، وللتفصيل إن كانا نوعاً منه ، وقدّم (فريقاً) في الموضوعين للاهتمام وتشويق السامع إلى ما فعلوا بهم لا للقصر ، وثم محذوف أي (فريقاً منهم) ، وعبّر بالمضارع حكاية للحال الماضية ، واستحضاراً لصورتها لفظاعتها واستعظامها ، أو مشاكلة للأفعال المضارعة الواقعة في الفواصل فيما قبل هذه الآية، أو للدلالة على أنكم الآن تحاولون قتل محمد ε لولا أني أعصمه منكم .[٤]

في مقابل هذه الدلالة للتقديم واستخدام صيغة المستقبل (تقتلون) ، نجد ركندورف غير ملتزم بالأصل في الحالتين إذ قدّم الفعل في الحالتين على المفعول به **שמתום לנביאי שקר והרגתם**؛ أي صاغ الجملة بالنمط المعتاد في اللغة العبرية بما يخل بدلالة الأصل . كما أتى بالزمن ماضياً بما أضاع دلالة الاستقبال ، بل إنه في الجزء الأول استخدم الضمير العائد على (هم) دون الدلالة أن المراد تكذيب فريق وليس تكذيب الجميع . كما حذف الفعل (استكبرتم) في ترجمته بما يخل تماماً بمعنى الآية فهو غير ملتزم بالأصل .

أما ريفلين فقد استخدم واو القلب في الحالة الأولى **ותתנו** والتي تلزم تقديم الفعل بعدها مباشرة بما جعله يؤخر الضمير **מהם** ، لكنه قدمه على التكذيب محافظاً على دلالة التقديم ، ومحافظاً على دلالة أنهم جزء من الكل وليس الجميع . كما حافظ على التقديم في الشق الثاني

---

(١) רקנדורף : עמ' 8 .

(٢) ריבלין : עמ' 12 .

(٣) בן שמש : עמ' 10 .

(٤) الزمخشري : ج١، ص١٦٢. أبو السعود : ج١، ص١٢٧ . الألوسي : ج١، ص٣١٨ .

ומהם הרגתם، لكنه لم يحتفظ بدلالة الاستقبال فجاءت الأفعال لديه ماضية في الحالتين ، بما يخل بدلالة الأصل ، ورغم ذلك فتعتبر ترجمته هي الأفضل هنا .

أما بن شمش فسار على نهج وسط بين ركندورف وريفلين حيث قدّم الفعل على المفعـول في الحالة الأولى והתכחשתם לחלק מהם ، فيما احتفظ بالتقديم في الحالة الثانيـة וחלק מהם הרגתם مع استخدام الماضي في الحالتين ، بما يعني أن القصور لديه أقل من ركندورف لكنه يفقد الآية جزءاً كبيراً من معناها . وبالتالي فترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

النور (٣٦-٣٧) : ﴿ في بيوت أذن الله أن تُرفع ويذكر فيها اسمه يُسبّح لـه فيهـا بالغـدو والآصال * رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ...﴾

ركـــــندورف : בבתים אשר בהם שכן אלהים את שמו ، שם יהללוהו בני האדם בוקר וערב * לא ממכר ולא קנין ימנעם מהזכיר את שם ד'...[١]

ريفلـــــين : בבתים אשר נתן אלהים להקים ולהזכיר בהם שמו ، ישבחו לו בהם בבקר ובערב * אנשים ... [٢]

بن شمـش: הנחיית בני אדם אל האור היא במיסגדים שבהם קבע אללה שיוזכר שמו ، ושם ישבחוהו ערב ובוקר כל אלה אשר מסחר ומיקח אינם מסיחים את דעתם מהזכרת שמו ...[٣]

التفسير : المراد بالبيوت المساجد وتنكيرها لتفخيم شأنها، وتعظيم قدرها، وقوله (فيها) تكرار لها للتأكيد والتذكير لما بينها من الفاصل ، وللإيذان بأن التقديم للاهتمام لا لقصر التسبيح علـى الوقوع في البيوت فقط . (بالغدو والآصال) أي بالغدوات والعشايا . وتأخير المسند إليه (رجال) وهو فاعل (يسبح) عن الظرف ؛ للاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر، ولأن في وصفه طول فيخلّ تقديمه بحسن النظم . وتنكيره يفيد التفخيم والتعظيم .[٤]

ونلاحظ أن (ركندورف) قد التزم بتقديم الظرف (في بيوت) ، لكنه اســتخدم التعـبير בהם שכן אלהים את שמו (أسكن فيها الرب اسمه) وهذا المقابل بعيد عن معنى ذكـر الله ورفـع البيوت أولاً وذلك بعد أذن الله تعالى بذلك ، وهو ما فقدته الترجمة . أما تقديم المسند والظروف (يسبح له فيها) فجعل مقابله שם יהללוהו בני האדם فهو هنا صاغ النص بالأسلوب العبري

---

(١) רקנדורף : עמ'206 .

(٢) ריבלין : עמ' 372 '373 .

(٣) בן שמש : עמ' 212 .

(٤) أبو السعود : ج٦، ص ١٧٨، ١٧٩. د. الشحات محمد عبد الرحمن : ص١٣٢، ١٣٣.

حيث جعل الفاعل بعد الفعل بما أضاع المعنى المراد من تأخير ذكر الفاعل (رجال) وهو ما خالفه المترجم . ومن ناحية أخرى عرّف لفظ (رجال) בני האדם (الناس) خلافاً للأصل النكرة بما أضاع دلالة التفخيم لهم هنا ، إضافة إلى أنه لم يلتزم بأن الفاعل (رجال) وارد في الآية (٣٧) فضمه للآية (٣٦)، ثم عاد عليه بضمير في الآية (٣٧) بما يؤكد عدم التزامه بالأصل . كما أن المقابل غير واف بالدلالة هنا . فترجمته تفتقد الكثير من دلالة الأصل .

أما ريفلين فهو ملتزم بتقديم الظرف (في بيوت)، كما التزم بتأخير الفاعل وتنكيره فجاء عنده في بداية الآية التالية אנשים، مع حرصه على النسق القرآني فهو أكثر التزاماً بالأصل.

أما بن شمش فقد أضاف من لدنه הנחיית בני אדם אל האור היא במסגדים (هداية الناس إلى النور هي في المساجد) وهذا المعنى لم يذكره المفسرون ، خاصة وأنهم أكدوا أن هذه الآية وما بعدها إنما هي لذكر الطائفتين المؤمنة والكافرة ، وبالتالي فالترجمة هنا بهذه الإضافة مخلّة بالمعنى؛ لأن ذكر الله يكون في المساجد وفي غيرها . ومما يؤكد سوء فهمه هنا حذفه لقوله تعالى (ترفع) فالإذن في رفع المساجد وبنائها ، ثم ذكر الله تعالى فيها وهو ما لم يلتفت إليه المترجم . كما أنه التزم إلى حد ما بالتأخير للفاعل ، لكنه قدم ذكر (الآصال) على ذكر (الغدو) خلافاً للأصل ، ثم حذف (رجال) واستعاض عنها لتقدمها بالذكر بـ כל אלה אשר (كل هؤلاء الذين) ، وهي صيغة تعريف باعتبارها تعود على בני אדם . بما يعني أنه وإن التزم ظاهرياً بالمعني ، لكنه أضاع جزءاً من دلالة الأصل بعدم التزامه به . وبالتالي فترجمة ريفلين هي الأفضل

*****

النور (٢٤) : ﴿ يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعلمون﴾

ركندورف : ביום ההוא לשונותיהם, ידיהם ורגליהם תעדנה על מעשי ידיהם .[١]

ريفلين : ביום יעידו בם לשונותיהם וידיהם ורגליהם באשר היו עושים .[٢]

بن شمش : ביום שלשונותיהם, ידיהם ורגליהם תעדנה על מעשיהם .[٣]

التفسير : (يوم تشهد) إما متصل بما قبله مسوق لتقرير العذاب المذكور بتعيين وقت حلوله وتهويله ببيان ظهور جناياتهم الموجبة له مع سائر جناياتهم المستتبعة لعقوباتها على كيفية هائلة وهيئة خارقة للعادات . وإما منقطع عنه مسوق لتهويل اليوم بتهويل ما يحويه على أنه ظرف لفعل مؤخر ؛ كأنه قيل يوم تشهد عليهم (ألسنتهم وأيديهم) يكون من الأحوال والأهوال ما لا يحاط به .

---

(١) רקנדורף : עמ' 204 .

(٢) ריבלין : עמ' 369 .

(٣) בן שמש : עמ' 211 .

والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل في قوله (بما كانوا يعملون) للدلالة على استمرارهم عليها في الدنيا . وتقديم (عليهم) على الفاعل للمسارعة إلى بيان كون الشهادة ضارة لهم مع ما فيه من التشويق إلى المؤخر .[١]

ونلاحظ أن ركندورف قد التزم بتقديم (يوم) لكنه ساق الترجمة بالنسق العبري بتقديم الفاعل على الفعل خلافاً للأصل، بما أضاع دلالة التقديم هنا. ومما يؤكد سوء طويته أنه حذف الجملة الفعلية (كانوا يعملون) والتي تجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل وما لها من دلالة ، وصاغ الترجمة بالاسم **מעשי ידיהם** بما يخل تماماً بنسق الأصل ويفقده الجمال البلاغي وما وراءه من معان .

أما ريفلين فقد التزم بالتقديم للظرف والجار والمجرور **ביום יעידו בם** ، والباء حرف النسب التابع للفعل **העיד** ، ثم أتى بالفاعل ، وختم الآية **באשר היו עושים** محافظاً على الصيغة الفعلية الجامعة بين الماضي والمستقبل ، بما يعني إدراكه لمغزى التقديم والتأخير في الأصل فترجمته ملتزمة بالأصل .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف بالصياغة على النسق العبري مع عدم الالتزام بالتقديم والتأخير في الأصل ، كما حذف الجملة الفعلية (كانوا يعملون)، وصاغ الترجمة بالاسم **מעשיהם**، بما يفقد الآية كثيراً من معناها فترجمته غير ملتزمة بالأصل. وبالتالي فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

خامساً : تقديم المتعاطفات للاهتمام والمناسبة :

آل عمران (٥) : ﴿ إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ﴾

ركندورف : **לו גלוי כל אשר בשמים ובארץ** .[٢]

ريفلين : **הנה אלהים לא ייסתר ממנו דבר לא בארץ ולא בשמים** .[٣]

بن شمش : **אשר אין דבר בארץ ובשמים שנסתר ממנו** .[٤]

التفسير : الجملة المنفية (لا يخفى عليه) خبر (إن) ، وتكرير الإسناد لتقوية الحكم والتعبير بعدم الخفاء أبلغ من التعبير بالعلم . وتقديم الأرض على السماء لإظهار الاعتناء بشأن أحوال أهلها

---

(١) أبو السعود : ج٦، ص١٦٦. د. الشحات محمد عبد الرحمن : ص٨٣

(٢) רקנדורף : עמ' 28 .

(٣) ריבלין : עמ' 48 .

(٤) בן שמש : עמ' 32 .

واهتماماً بما يشير إلى وعيد ذوى الضلالة منهم ، وتوسيط حرف النفي بينهما للدلالة على الرقي من الأدنى إلى الأعلى باعتبار القرب والبعد منا .[١]

وفي مقابل هذا المعنى نلاحظ أن ركندورف قد حذف لفظ الجلالة من صدارة الآية واستعاض عنه بالضمير ، كما حذف النفي (لا) واكتفى بإيراد الجملة مثبتة לו גלוי (له ظاهر) والترجمة العكسية هنا باستبدال النفي بالإثبات لا تؤدي المعنى ؛ لأن النفي توكيد وتقرير للأمر من جهة واختصاص ذلك كله بعلم الله تعالى دون علم غيره من جهة أخرى ، فالمترجم أساء التقدير هنا بما يعني إضاعته لدلالة تكرار الإسناد في الجملة . ومما يؤكد سوء تقديره كذلك عدم التزامه بتقديم (الأرض) على (السماء) حيث أتى (بالسماء) أولاً على النمط المعتاد بما يخل بدلالة التقديم . كما حذف حرف النفي (لا) المتوسط بين الأرض والسماء . بما يؤكد سوء ترجمته وعدم التزامها بالأصل .

أما ريفلين فنلاحظ أنه قد التزم بصدارة مقابل لفظ الجلالة للجملة ، كما التزم بأسلوب النفي مع التزامه بالتالي بتكرار الإسناد ממנו . والتزم كذلك بتقديم (الأرض) على (السماء) مع توسيط حرف النفي بينهما كما في الأصل ، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فنجده يسير على نمط خاص به دون الأصل ، وذلك أنه حذف لفظ الجلالة من النفي كما قدّم ذكر (في الأرض ولا في السماء) على ذكر (لا يخفى عليه)؛ أي قدّم المتعلقات على المسند والمسند إليه، وهو وإن التزم بتقديم (الأرض) على (السماء) إلاّ أنه لم يوسط حرف النفي بينهما خلافاً للأصل ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل بسبب تدخل المترجم بالتقديم والتأخير فيها . بما يعني أن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

طه (٧٠) : ﴿ فألقي السحرة سجداً قالوا آمنا برب هرون وموسى ﴾

ركندورف : ויפלו המכשפים על פניהם ויאמרו : מאמינים אנחנו באלהי משה ואהרן .[٢]

ريفلين : ויפלו המכשפים משתחווים ، ויאמרו : " האמנו באלהי אהרן ומשה" .[٣]

بن شمش : ולאחר שכך קרה השתחוו המכשפים ואמרו : " אנו מאמינים בריבונם של משה ואהרן .[٤]

---

(١) أبو السعود : ج٢، ص٦ . الألوسي : ج ٣، ص٧٨ .

(٢) רקנדורף : עמ' 181 .

(٣) ריבלין : עמ' 323 .

(٤) בן שמש : עמ' 189 .

التفسير : (آمنا برب هرون وموسى) تأخير موسى عليه السلام عند حكاية كلامهم لرعاية الفواصل . وقد جوز أن يكون ترتيب كلامهم أيضاً هكذا إما لكبر سن هرون عليه السلام ، وإما للمبالغة في الاحتراز عن التوهم الباطل من جهة فرعون وقومه حيث كان فرعون ربي موسى عليه السلام فلو قدموا موسى عليه السلام ربما توهم فرعون وقومه من أول الأمر أن المراد بالرب هو (فرعون) ذاته .(١) ويبدو أن بدأهم بمن ليس أفضل دال على إظهار قوة الاقتناع بالحجة والإيمان بها ، وذلك أن الآية لم تظهر على يد هارون ، ولم يكن هو الغالب ، وليس في تقديم موسى الذي لقفت عصاه ما صنعوا شيء يلفت؛ لأنه هو الأصل، أما تقديم من لا دخل له في المعجزة التي عليها آمنوا فهو الأمر اللافت ؛ لأنه جاء على خلاف الأصل . ففي هذا التقديم فائدتان أولاهما تأكيد الإيمان بموسى عليه السلام صاحب المعجزة ، حيث اهتموا بإبراز إيمانهم بمن هو دونه في الفضل.. وثانيتهما أن يدل بهذا التقديم على هول المفاجأة وقلب الاعتقاد من الوثوق الكامل بالنصر إلى الهزيمة المطلقة . فكان قلب الحقيقة في التعبير للدلالة على قلب الحقيقة في الاعتقاد ، وبذلك تناسب هذا التقديم شكلاً وموضوعاً مع حالتهم النفسية .(٢)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف لم يلتزم بنسق الآية ، بل صاغها بدون تقديم بما يعني أنه قد أضاع دلالة التقديم المستفادة من تقدّيم ذكر موسى على ذكر هارون . في الأصل . كما أنه استخدم صيغة المضارعة מאמינים كمقابل لقوله تعالى (آمنا)، فالأصل ماض دلالة على تحقق الأمر ، في حين يورده المترجم خلاف المعنى المراد هنا ؛ لأن صيغة الحال تشير إلى أنهم مؤمنون قبل حدوث المعجزة بما يخرج عن دلالة الأصل . بالإضافة لكون المترجم حذف مقابل (سجداً) المباشر، واكتفى بالتعبير נפל על פניו (خر ساجدا– سجد– ركع) خلافاً للصيغة التي استخدمها في سورة الأعراف (١٢١ ، ١٢٢) ויקדו המכשפים וישתחוו ויאמרו ، ولعل صيغة الأعراف أكثر دقة مما استخدمه هنا . حيث إن تعدد الصيغ لديه رغم وحدة الأصل في الحالتين يخرجه عن حد الالتزام ويوحي للمتلقي باختلاف الصيغ في الأصل، رغم أن وحدة الصيغ في الأصل في بعض المواضع واختلافها في مواضع أخرى دليل على البراعة اللغوية وقدرة النص على إيراد الحادثة الواحدة في صور متعددة وهو من ذروة البلاغة القرآنية خاصة . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فكان أكثر دقة والتزاماً بالأصل حيث حافظ على التقديم والتأخير كما في الأصل، وحرص على استخدام نفس الصيغة التي استخدمها في الأعراف (١٢١،١٢٢) . إلاّ أنه اتفق مع ركندورف في استخدام لفظ אלהים كمقابل (للرب) ، وهو مقابل قاصر عن دلالة الربوبية فهو قد فقد جزءاً من دلالة الأصل وبرغم قصور المعنى لديه إلاّ أنه ملتزم بالأصل .

---

(١) أبو السعود : ج٦، ص٢٨ .

(٢) د. عبد الجواد محمد طبق : ص١٧٤ ، ١٧٥ .

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف سواء في عدم التقديم أو في استخدام صيغة الحال מאמינים بدلاً من الصيغة الأصلية ، كما أنه استخدم صيغة مختلفة عما استخدمه في سورة الأعراف הכריזו הקוסמים כשהם נופלים ומשתחווים ، بما يعني وقوعه في نفس قصور ركندورف ، ولكنه من جهة أخرى التزم بمقابل الرب ריבון . إلا أن ترجمته قاصرة عن دلالة الأصل . ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديل مقابل (الرب) إلى ריבון .

*****

الحج (٢٠) : ﴿ يُصهر به ما في بطونهم والجلود﴾

ركندورف : עורם וכל אשר בקרבם יכוו בהם .[١]

ريفلين : ימס בהם כל אשר בבטנם והעורות .[٢]

بن شمش : אשר יצרבו את אבריהם הפנימיים ואת עורם .[٣]

التفسير : (يُصهر به) يُذاب (ما في بطونهم) من الأمعاء والأحشاء ، (والجلود) عطف على (ما) وتأخيره عنه إما مراعاة الفواصل أو للإشعار بغاية شدة الحرارة بإيهام أن تأثيرها في الباطن أقدم من تأثيرها في الظاهر مع أن ملابستها على العكس ، والجملة حال من (الحميم) .[٤] وقيل إن التأثير في الظاهر غني عن البيان ، وإنما ذكر للإشارة إلى تساويهما، ولذا قدم الباطن ؛ لأنه المقصود الأهم ، فلا يُتوهم أن حق النظم تقديم الجلود .[٥]

ونلاحظ أن ركندورف لم يهتم بهذا المعنى فعكس ترتيب الآية ، حيث قدّم ذكر (الجلود) مفرداً إياها ، على (البطون) بما يخالف الأصل وترتيبه ، ويفقد الترجمة جزءاً من دلالته . بالإضافة إلى أنه قدّم المتعلقات على الفعل خلافاً للأصل ، الذي يؤكد بتقديم (المسند) (يصُهر) على أهمية الحدث والترهيب منه ، ولكن المترجم عكس هذا الترتيب فأتى بالفعل في نهاية الجملة بما يخل بنظم الأصل، فهو لم يكتفِ بمخالفة الظاهرة بل سار إلى مدى أبعد من ذلك فقدّم وأخّر من لدنه خلافاً للأصل .

أما ريفلين فهو ملتزم بالأصل ، حيث التزم بتقديم مقابل (البطون) على (الجلود) مع حرصه على جمع مقابلها העורות ، كما التزم بتقديم المسند (يُصهر) .ימס בהם كما في الأصل . فترجمته ملتزمة بالأصل هنا .

---

(١) רקנדורף : עמ' 193.

(٢) ריבלין : עמ' 346 .

(٣) בן שמש : עמ' 200 .

(٤) الزمخشري : ج٣، ص١٥٠. أبو السعود : ج٦، ص١٠١. أبو حيان الأندلسي : ج٧، ص٤٩٦.

(٥) علاء مختار سلطان : ص ١٨٥ وما بعدها .

أما بن شمش فسار على نهج ريفلين ملتزماً بالأصل في تقديم (البطون) على (الجلود) وإن أفرد مقابلها ، كما حافظ على المسند في صدارة الآية مثل الأصل .

ومن حيث مقابل الفعل (يُصهر) فنجد ركندورف استخدم الفعل **נכוה** والذي يعني (اكتوى – التذع – اصطلى بالنار) كما في (إشع ٤٣/٢) (إذا مشيت في النار فلا تُلْذع) ، [١] وهو يدل على الحرق والكي، لكنه لا يدل على الإذابة والصهر فهو غير واف بدلالة الأصل.

أما ريفلين فقد استخدم الفعل **מסס** والذي يعني (ذاب – تحلل – انصهر – تلاشى – تبدد) ، ولم يرد في المقرا سوى في وزني **נפעל** و **הפעיל** ، [٢] وهذا المعنى قريب للغاية من دلالة الأصل حسبما ذكر المفسرون ، فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فقد استخدم الفعل **צרב** والذي يعني (كوى – أحرق – لفح (للشمس) – مجازاً: سبب حرقة) وهو فعل مستحدث ، [٣] لكنه يقترب من دلالة **נכוה** لدى ركندورف ، بمعنى أنه غير واف بدلالة الأصل . ومن ثم تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل من حيث الالتزام والمقابلات .

*****

تقديم المتعاطفات للتهكم :

الحج (١٢) : ﴿ يدعو من دون الله من لا يضره وما لا ينفعه ذلك هو الضلال البعيد﴾

ركندورف: **הם עובדים מבלעדי אל את אשר לא ייטיב ולא ירע להם ، מה גדולה שגגתם .** [٤]

ريفلين : **יקרא אל מבלעדי אלהים ، אל אשר לא ירע לו ואשר לא יועיל לו ، זאת היא התועה הרחוקה .** [٥]

بن شمش : **משום שהוא קורא במקום לאללה ، לאלילים אשר לא יועילו ולא יזיקו לו . תעייה זו מרחיקה לכת .** [٦]

التفسير : (يدعو من دون الله) استئناف مبين لعظم الخسران ؛ أي يعبد متجاوزاً عبادة الله تعالى، (ما لا يضره) إذا لم يعبده (وما لا ينفعه) إن عَبَده ؛ أي جماداً ليس من شأنه الضر والنفع كما

---

(١) א. אבן שושן : ע' כוה ، נכוה . ד. שגיב : ע' כוה ، נכוה . י . שטיינברג : ע' כוה ، נכוה .

(٢) א. אבן שושן : ע' מסס. ד. שגיב : ע' מסס . י . שטיינברג : ע' מסס .

(٣) א. אבן שושן : ע' צרב . ד. שגיב : ע' צרב .

(٤) רקנדורף : עמ' 193.

(٥) ריבלין : עמ' 345 .

(٦) בן שמש : עמ' 200 .

يلوح به تكرير كلمة (ما) . (ذلك) الدعاء (هو الضلال البعيد) عن الحق والهدى مستعار من ضلال من أبعد في التيه ضالاً عن الطريق .[١] وقدم (الضر) على (النفع) إيماءً إلى أنه تملص من الإسلام تجنباً للضر ، لتوهمه أن ما لحقه من الضر بسبب الإسلام ، وبسبب غضب الأصنام عليه . فعاد إلى عبادة الأصنام حاسباً أنها لا تضره ، وفي هذا الإيماء تهكم به يظهر بتعقيبه بقوله (ما لا ينفعه) أي فهو مخطئ في دعائه الأصنام .[٢] كما أن نفي الضر أكثر طمأنة للنفس من جلب النفع فإن ما لا يضر لا ينفع، في حين أن من لا ينفع قد يضر ، ومن ثم جاء الترتيب منطقياً .

وفي مقابل هذا نجد ركندورف غير ملتزم بهذا الترتيب ، حيث يعكس الترتيب فيأتي بمقابل (النفع) **לא ייטיב** أولاً ، ثم يليه مقابل (الضر) **ולא ירע להם** ، مخالفاً بهذا نمط الأصل ومضيعاً لجزء من دلالته . يؤيد هذا أنه جمع الصيغة **הם עובדים** خلافاً للأصل المفرد . كما أنه حذف مقابل (ذلك) بما أفقد النص جزءاً من دلالته ، كما أنه استخدم مقابل (البعيد) **גדולה** وهو مقابل قاصر عن دلالة الأصل ، بالإضافة لتقديمه الصفة على الموصوف خلافاً للأصل ، كل هذا أفقد النص الكثير من دلالاته ، فالترجمة غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة والتزاماً بالأصل ، حيث حافظ على صيغة الإفراد ، كما التزم بالترتيب الأصلي فقدم (الضر) على (النفع) ، كما التزم بمقابل (ذلك) **זאת** ، وحافظ على مقابل (البعيد) المباشر **הרחוקה** ، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فنجده محافظاً على نمط الإفراد لكنه سار على نهج ركندورف حيث قدّم ذكر مقابل (النفع) على مقابل (الضر) ، بما يخل بالمعنى . كما التزم بمقابل (ذلك) **זה** ، مع الحفاظ على مقابل (البعيد) **מרחיקה לכת** ، فهو ملتزم في الشق الأخير ، لكنه ترجمته غير ملتزمة بالظاهرة هنا . ومن ثم فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

سادساً : قصور اللغة المتلقية عن احتواء دلالات الأصل :

البقرة (١٢٧) : ﴿ وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم ﴾

ركندورف : **ביסד אברהם וישמעאל את הבית הזה ، התחננו : ד' ، קח נא ברצון את מנחתנו ، כי אתה שומע ויודע כל !** [٣]

---

(١) أبو السعود : ج٦، ص ٩٨.

(٢) علاء مختار سلطان : ص ١٨٩ .

(٣) רקנדורף : עמ' 11 ، 12 .

ريفلـــين: **ובּיסד אברהם וישמעאל בּנו את יסודות הבּית ויתפללו، אלהינו קבּל נא אותו ממנו، כי אתה השומע .** (١)

بن شمـــش : **ולאחר שהקימו אברהם וישמעאל את יסודות הבית ، פנו בתפילה : ריבּיננו ، קבּל נא מאתנו ، כי אתה השומע והיודע .** (٢)

التفسير : (إسماعيل) عطف على (إبراهيم) ، وفي تأخيره عن المفعول إشارة إلى أن مشاركته في رفع البناء والعمل دون مشاركة إبراهيم عليه السلام ، أي أن الأصل في الرفـــع هـــو إبـــراهيم وإسماعيل تبع له ، وقد ورد أنه كان يناوله الحجارة وهو يبنيها، فهناك تفاوت بين عمل إبـــراهيم وعمل إسماعيل عليهما السلام .(٣)

وفي مقابل هذه الدلالة لتقديم المفعول به على الفاعل الثاني نجد اللغة العبرية لا تجيز هذا النسق (مسند – مسند إليه – متعلق – مسند إليه) (٢–١–٣ –١)، إذ لا يمكن الفصل فيها بين الفواعل بالمفاعيل ، ومن ثم فقدت الترجمات جميعاً دلالة التقديم هنا .

ونجد ركندورف بالإضافة لقصور اللغة المتلقية – قد نكّر الصفات (السميع) و(العليم) **שומע ויודע** ، بما يخل بدلالة الأصل . ومما يؤكد سوء ترجمته أنه حذف الضمير في (ربنا) وجعل المقابل **ד'** ، دون مراعاة لكون التعرض لوصف الربوبية المنبئة عن إفاضة ما فيه صلاح المربـــوب، مـــع الإضافة إلي ضميرهما عليهما السلام لتحريك سلسلة الإجابة . وترك المفعول مع ذكره في قولـــه تعالى (ربنا وتقبل دعاء) ليعم الدعاء وغيره من الطاعات .(٤) وهو ما أضاعه المترجم بحذفه للضمير، وبتقديره لمفعول به من لدنه **את מנחתנו** .

أما ريفلين فقد تبع ركندورف في تقدير مفعول به للفعل (تقبل) ، كما حذف الصفة (العليم) بما يخل بدلالة الأصل .

أما بن شمش فقد التزم بالضمير في (ربنا) ، مع عدم تقدير مفعول به للفعل (تقبل) ، ومـــن ثم جاءت ترجمته ملتزمة في جزء كبير منها، فهي الأفضل هنا رغم القصور اللغوي .

*****

(١) ריבלין : עמ' 18 .

(٢) בן שמש : עמ' 14 .

(٣) أبو السعود : ج١، ص١٦٠. الألوسي : ج١، ص٣٨٣. د. الشحات محمد عبد الرحمن : مع النظم القرآني في قصة إبراهيم عليه السلام ، مطبعة الأمانة ، القاهرة ، ط١، ص ٣٨٤ .

(٤) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه .

البقرة (١٢٤) : ﴿ وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾

ركندورف : כאשר נסה אלהים את אברהם ، וזה עמד בכל נסיוניו כעבד נאמן، ויאמר לו ד': אשימך לכהן על כל בני האדם، ויאמר אברהם: וזרעי ؟ ויענהו ד': הרשעים לא יהיו אנשי בריתי .(١)

ريفلين : כאשר נסה אלהים את אברהם בדברים ، וימלא אחרי כלם ، ויאמר: "הנני שם אותך כהן לבני אדם " . ויאמר: ומצאצאי، ויאמר: את הפושעים לא אבוא בברית .(٢)

بن شمش : זיכרו، כי כאשר נתנסה אברהם בנסיונות רבים שעמד בהם נשבע לו ריבונו למנותו מנהיג לבני אדם. וכאשר שאל אברהם: ואת מי מזרעי ؟ נענה:שבועתי לא תחול על אלה מזרעך שיהיו חוטאים .(٣)

التفسير : الابتلاء بمعنى الاختبار، و(إبراهيم) مفعول به مقدم ، وهو واجب التقديم عند جمهور النحاة لئلا يعود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة . (ربه) فاعل مؤخر، وفي التقديم للمفعول عناية واهتمام ببيان من وقع عليه الابتلاء ، وتجنب التعقيد اللفظي الذي كان سيحدثه عود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة . وفي ذكر اسم الرب مضافاً لضمير إبراهيم تشريف له عليه السلام ، وإيذان بأن ذلك الابتلاء تربية له وترشيح لأمر خطير يناط به عليه السلام ، ولو قدّم الفاعل ما كان هذا الأسلوب الموجز.(٤)

وفي مقابل هذا المعنى الجليل للأصل لم يتمكن أحد من المترجمين من نقله ؛ باعتبار قلة هذا النسق (مسند – متعلق – مسند إليه) (٢–٣–١) في اللغة العبرية ؛ وهذا بسبب فقدان الإعراب منها ، ولمّا يحدثه من التعقيد اللفظي الذي قد يؤدي إلى سوء الفهم . فهذا الفقدان للمعنى نابع من قصور اللغة المتلقية ، بما أخل أولاً بدلالة التقديم للمفعول ، وثانياً بدلالة إضافة الضمير العائد إلى إبراهيم إلى لفظ الرب (ربه) . كما أضاعت إمكانات اللغة المتلقية دلالة تقديم (الناس) في قوله تعالى (إني جاعلك للناس إماما) على المفعول به المباشر . ومن ثم جاءت ترجمة معنى هذه الآية فاقدة لكثير من الدلالات القرآنية .

كما لم يلتزم ركندورف بتقديم المسند إليه المتصل (إني) المؤكد بـ (إن) بل حذفه مكتفياً بالضمير المتصل بالفعل بما أضاع دلالة التوكيد بـ (إن) . بينما التزم هذا ريفلين **הנני שם אותך** ترجمته هي الأفضل هنا .

---

(١) רקנדורף : עמ' 11.

(٢) ריבלין : עמ' 17 ، 18.

(٣) בן שמש : עמ' 13 .

(٤) أبو السعود : ج١، ص١٥٤ ، ١٥٥ . الألوسي : ج١، ص٣٧٤،٣٧٥ . د. الشحات محمد عبد الرحمن : مع النظم القرآني في قصة إبراهيم عليه السلام ، ص ٣٦٨.

وأما بن شمش فقد حذف لفظ (ربه) بما يزيد من فقدان المعنى ويؤكد تدخل المترجم المخلّ هنا. كما حول المعنى إلي دلالة القسم בשבע وصاغ الجملة بالغيبة بدلاً من الخطاب לו ריבונו بما يجعل المترجم يوجد في النص التفاتاً ليس في الأصل، ومن ثم فترجمته غاية في القصور عن معنى الأصل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين رغم القصور اللغوي هي الأفضل.

*****

الأنعام (١٣٧) : ﴿ وكذلك زيَّن لكثير من المشركين قتلَ أولادهم شركاؤهم ...﴾

ركندورف : האלילים הסיתו את עובדיהם להמית את בניהם ،... [١]

ريفلين : וכן יִפּוּ שֻׁתפיהם בעיני רבים מן המשתפים רצח ילדיהם...[٢]

بن شمش : כך הראו לרבים מעובדי האלילים גם את רצח ילדותיהם כפעולה מותרת ،... [٣]

التفسير : (زيّن لكثير من المشركين قتلَ أولادهم) بوأدهم ونحرهم لآلهتهم (شركاؤهم) أي أولياؤهم من الجن أو من السدنة ، وهو فاعل زين أُخِّر عن الظرف والمفعول للاهتمام به والتشويق إلى المؤخر . [٤]

وفي مقابل هذا النسق (٢ –٣ –٣ –١)، نجد ركندورف قد بدأ بالفاعل האלילים مقدراً إياه باعتبار الشرك والمشركين ، لكنه لم يظهر الوصف للمشركين بل أتى بالمقابل עובדיהם أي (עובדי האלילים) فهو مقابل غير مباشر. كما أن الفعل הסית بمعنى (حرَّض– حث) لا يدل على التزيين مباشرة فترجمته – بالإضافة لقصور اللغة – قاصرة عن دلالة الأصل .

أما ريفلين فحاول الحفاظ على مقابل (كذلك) مع تقديم المسند (زين) واستخدم المقابل المباشر لـ (زيّن) الفعل יִפּה ، كما حرص على استخدام المقابل المباشر لـ (الشركاء) שֻׁתפים مع الضمير المتصل كما في الأصل، وحرص كذلك على المقابل المباشر (للمشركين) רבים מן המשתפים . ومن ثم فرغم قصور اللغة ، إلاّ أنه نجح في الاحتفاظ بالكثير من دلالات الأصل ، فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فنجده يستخدم مقابل (كذلك زين) כך הראו، وهو مقابل قاصر عن معنى الأصل، كما حذف الفاعل (شركاؤهم) ، ثم استخدم مقابل (للمشركين) לרבים מעובדי

---

(١) רקנדורף : עמ' 80 .

(٢) ריבלין : עמ' 140 .

(٣) בן שמש : עמ' 86 .

(٤) أبو السعود : ج٣، ص١٨٩ .

האלילים جرياً على نسق ركندورف . كما خصّ القتل بالبنات ילדותיהם رغم أن الأصل (أولادهم) التي تجمع الذكران والإناث، سواء كان بقتل الذكران للتقرب للآلهة أم الإناث بالوأد خوفاً من الفقر. فجاءت ترجمته هنا قاصرة كذلك عن مراد الأصل فاقدة للكثير من معانيه، بالإضافة لقصور اللغة. ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل هنا رغم القصور اللغوي .

*****

يس (٢٠) : ﴿ وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتبعوا المرسلين ﴾

ركندورف : ויבא איש מקצה העיר ויאמר : עמי ! שמעו נא בקול השלוחים . (١)

ريفلين : ויבוא איש מקצה העיר ממהר، ויאמר : עמי ، לכו אחרי השליחים .(٢)

بن شمش : ומקצה העיר בא במרוצה אחד מהם ויאמר : בני עמי ، צייתו לשליחים .(٣)

التفسير : قدّم سبحانه وتعالى ذكر (من أقصى المدينة) على (رجل) للاهتمام بالثناء على أهل أقصى المدينة، وأنه قد يوجد الخير في الأطراف ما لا يوجد في الوسط . وذلك ما أفاده ذكر أنه جاء من أقصى المدينة حيث أن الإيمان ظهر في أهل ربض المدينة قبل ظهوره في قلب المدينة ، كما أنه أفاد الثناء على الرجل ، والتقديم هنا لإفادة التبكيت والتوبيخ حيث قدّم الجار والمجرور (من أقصى المدينة) على الفاعل (رجل) ؛ لأنه في ذلك التقديم تبكيت لأولئك القوم وتوبيخ لهم ، لأنهم رغم ما عاينوه من حال الرسل قبل ذلك الرجل البعيد لم يؤمنوا لهم ، ونصح هذا الرجل بما لم ينصح به هؤلاء السادة .(٤) (ويسعى) أي يسرع صفة للرجل أو حال منه . وقال الزجاج يَغدُو ، وقدم الجار والمجرور هنا للقول بأن هذه القرية لم تكن كلها كافرة ، بل كان فيها هذا الرجل المؤمن. أما في سورة القصص (٢٠) فورد الفاعل سابقاً للجار والمجرور على حقه من الترتيب .(٥)

ونلاحظ هنا أن كلا من ركندورف وريفلين قد صاغ الترجمة بالنسق المألوف من تقديم الفعل المسبوق بواو القلب ثم الفاعل فالظرف . وهما بذلك أضاعا دلالة التقديم للجار والمجرور في الأصل، ولعل هذه الصياغة تأتت من قصور اللغة العبرية حيث يصعب في معظم الحالات تقديم الجار والمجرور أو (الظرف) على الفاعل (٢ –٣ –١) فهذا مما يصعب وجوده في اللغة العبرية نفسها، حيث قد يؤدي هذا النسق لحدوث سوء فهم لدى المتلقي، بما يجعل القصور هنا نابعاً من

---

(١) רקנדורף : עמ' 258.

(٢) ריבלין : עמ' 490 .

(٣) בן שמש : עמ' 267 .

(٤) حسني محمد السيد : ص١٠٨.

(٥) أبو السعود : ج٧، ص٧ . الزجاج : ج٤، ص١٣٨. د. محمد السيد شيخون: ص١١٩، ١٢٠.

إمكانية اللغة وليس من المترجمين نفسيهما . يؤكد هذا أن ركندورف في آية سورة القصص استخدم صيغة مقاربة إلي ما استخدمه هنا ויְמַהֵר לָבוֹא אִישׁ אֶחָד מִקְצֵה הָעִיר ؛[١] أي أن المصدر يليه الفاعل ثم الظرف أو الجار والمجرور. ونفس الشيء نجده لدى ريفلين ؛ حيث استخدم نفس الصيغة التي استخدمها هنا بلا أدنى خلاف،[٢] مما أضاع الفارق بين المعاني في الآيتين.

أما بن شمش فقدم الظرف على الفعل في محاولة منه لإظهار أهميته ولعله يكون موفقاً في هذا ، ولكنه من ناحية أخرى التزم بنفس هذا الترتيب في سورة القصص،[٣] بما يعني أنه غير مدرك لأهمية التقديم هنا خلافاً لآية سورة القصص. من ثم فالترجمة هنا إلى حد ما كانت أوفق من ترجمته لآية سورة القصص ، ويبدو أنه هو الأدق هنا حيث حاول التغلب على قصور اللغة المتلقية، فترجمته هي الأفضل .

*****

الزمر (٣١) : ﴿ ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون ﴾

ركندورف : וּבְיוֹם הַתְּקוּמָה תִּוָּכְחוּ נֹכַח פְּנֵי אֲדוֹנֵיכֶם .[٤]

ريفلين : אחרי כן ביום התקומה ، תתוכחו לפני אלהיכם .[٥]

بن شمش : ותמשיכו להתדיין ביום תחיית המתים בפני ריבונכם .[٦]

التفسير : (ثم إنكم) ثم إنك وإياهم، فغلّب ضمير المخاطب على ضمير الغيبة (تختصمون) فتحتج أنت عليهم بأنك بلغت فكذبوا .[٧] وقدّم الظرف (عند ربكم) على الفعل للاهتمام ورعاية الفاصلة . وكذلك الظرف (يوم القيامة) مقدم للاهتمام .[٨]

ونلاحظ في مقابل هذا المعنى أن ركندورف قد عكس الترتيب حيث قدّم مقابل الفعل (تختصمون) תִּוָּכְחוּ على مقابل الظرف (عند ربكم) נֹכַח פְּנֵי אֲדוֹנֵיכֶם ، بما أخل بدلالة الاهتمام هنا. ولعل هذا نابع من نسق الجملة العبرية التي تحتم إلحاق الفعل عقب الظرف المقدم .

---

(١) רקנדורף : עמ' 226 .
(٢) ריבלין : עמ' 416 .
(٣) בן שמש : עמ' 233 .
(٤) רקנדורף : עמ' 270 .
(٥) ריבלין : עמ' 519 .
(٦) בן שמש : עמ' 281 .
(٧) الزمخشري : ج٤، ص١٢٧. أبو السعود : ج٧، ص٢٥٣.
(٨) سناء عطا الله أحمد : ص ٩٥،٩٦.

أما ريفلين فكان على نفس النسق في ترجمته حيث قدّم مقابل الفعل (تختصمون) على الظرف תתוכחו לפני אלהיכם . فهذا يعني قصور اللغة العبرية عن مجاراة اللغة العربية.

أما بن شمش فخالف الأصل ، حيث بدأ بالفعل ثم الظرف ثم الجار والمجرور ، وهو هنا خرج عن حد الالتزام بالأصل . ومن ثم جاءت ترجمة معنى هذه الآية قاصرة عن دلالة الأصل نتيجة طبيعة اللغة العبرية ، أو نتيجة لتدخل المترجم وعدم التزامه بالأصل .

*****

سابعاً : تقديم المسند إليه بعد أداة النفي للاختصاص والقصر :

الأنعام (١٠٧) : ﴿ ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل﴾

ركندورف : לו חפץ ד' ، לא עבדו אלהים אחרים . לא נתנוך צופה אליהם . (١)

ريفلين : ולו חפץ אלהים ، לא שתפו [לו] ، ולא הפקדנוך לשמור עליהם ، ואין אתה [ה]משגיח עליהם . (٢)

بن شمش : לו רצה אללה לא היו תועים ، ואותך לא מינינו כמפקח עליהם ולא כבא-כוחם . (٣)

التفسير: (ولو شاء الله) أي عدم إشراكهم حسبما هو القاعدة المستمرة في حذف مفعول المشيئة من وقوعها شرطاً . (وما جعلناك عليهم حفيظاً) أي رقيباً تحفظهم من الإشراك أو رقيباً مهيمناً من قبلنا تحفظ عليهم أعمالهم . (وما أنت عليهم بوكيل) أي بمسلط عليهم ، أو بوكيل من جهتهم يقوم بأمورهم وتدبير مصالحهم . والجملتان متقاربتان في المعنى إلاّ أن الأولى فيها نفي جعل الحفظ منه تعالى له عليهم ، والثانية فيها نفي الوكالة عليهم ؛ والمعنى إنا لم نسلطك ولا أنت في ذاتك بمسلط .(٤) (عليهم) في الموضعين متعلق بما بعده قُدّم عليه للاهتمام به أو لرعاية الفواصل.(٥) وتقديم أداة النفي (وما أنت عليهم بوكيل) للقصر . (٦)

---

(١) רקנדורף : עמ' 68 .
(٢) ריבלין : עמ' 136 .
(٣) בן שמש : עמ' 84 .
(٤) أبو حيان الأندلسي : ج٤ ، ص ٦١٠ . أبو السعود : ج٣، ص١٧١ .
(٥) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه .
(٦) د. عبد الجواد محمد طبق : ص١٦٧ .

وفي مقابل دلالة التقديم في الأصل نجد ركندورف ملتزماً بمقابل قوله تعالى (وما جعلناك عليهم حفيظاً) לא נתנוך צופה אליהם وهو هنا وإن حذف العاطف في بداية الجملة إلاّ أنه قد التزم بصدارة النفي للجملة مع إيلاء المسند لأداة النفي ، لكنه أخّر مقابل (عليهم) بما أفقد النص دلالة الاهتمام المستفادة من التقديم ، ولعل التأخير جاء هنا لطبيعة اللغة العبرية حيث يقل بها وجود هذا النسق (مسند – متعلق – مسند إليه) . فهو هنا ملتزم كما جعل مقابل الحفيظ צופה وهو قريب من دلالة (الرقيب) حسبما ذكر المفسرون . لكنه حذف الشق الثاني من الآية (وما أنت عليهم بوكيل) فلم يترجم معناها . وربما كان مرجع هذا في ظنه أنهما بمعنى واحد ، أو ربما كان قصده الإشعار بأن الله تعالى يلزم النبي ع بعدم المراقبة لشأن هؤلاء فهو ليس للعالمين بل إن من الناس من هو مأمور بعدم التعرض لهم ، فلماذا لا يكون من هؤلاء اليهود حيث يعتبر المترجم – حسبما ورد في مقدمته – أن النبي مبعوث لقومه فقط وأن اليهود هم شعب الله المختار لا يرقى محمد ع ليتحدث إليهم أو ليكون نبياً ورسولاً لهم ، ولذا فقد بدأ هنا بالتعريض بالأمر من خلال الحذف وهو ما يحمل النص دلالات استشراقية هو منها براء . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فجاءت ترجمته ملتزمة بنسق الأصل حيث التزم بالنفي يليه المسند ולא הפקדנוך، كما حاول الاقتراب من دلالة الحفيظ فجاء بالمقابل שומר על وهو (الحارس والقيِّم) . وفي الشق الثاني التزم بصدارة النفي مع إيلاء ضميره ع بعد حرف النفي مباشرة ואין אתה ، ثم جعل مقابل (الوكيل) משגיח وهو (الرقيب، المتابع، المشرف) وهو بهذا قد التزم بالأصل . أما عدم تقديم مقابل (عليهم) في الحالتين فمرجعه نسق اللغة المتلقية وطبيعتها ومن ثم فهو الأفضل والأقرب للمعنى .

أما بن شمش فنجده يسير على نسق خاص به إذ يقدِّم المتعلق على النفي ويلحق النفي بالمسند ואותך לא מינינו فيتحول المعنى لنفي الصلة بين المتعلق وبين المسند وتوكيد هذا النفي ؛ أي (لست أنت تحديداً المسئول عنهم) وهو بهذا يلمِّح لنفس مراد ركندورف من الترجمة ، حيث يحمل النص ما لم يرد به رغم أن الأصل لم يأت بهذا الأسلوب فهو بهذا خالف نسق الأصل فأضاع جزءاً من المعنى . وفي الشق الثاني يكتفي بالمقابل ולא כבא – כוחם (وكيل – مفوض) ؛ أي أنه حذف الضمير بما أضاع دلالة القصر في النفي ، كما حذف (عليهم) واكتفى بالضمير المتصل ، ومن ثم فالعطف يوحي بأن المراد نفي الحفظ أو الوكالة عن النبي بصفة خاصة باعتباره ليس نبياً لكل الأمم بل هو لقومه فقط في أحسن الحالات ، وإلاّ فهو مدعٍ للنبوة ، ومن ثم فترجمة بن شمش غير ملتزمة بالأصل وفاقدة لجزء من معناه . بما يعني أن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

هود (٩١) : ﴿ قالوا...ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزيز ﴾

ركنـــدورف : ויאמרו : ... ולולי משפחתך ، כי אז נרגם אותך באבנים ، ואיש לא יוכל להצילך ! ...[١]

ريفلين : ויאמרו: "... ולולא משפחתך כי אז רגמנוך، ואין אתה גבור מאתנו..[٢]

بن شمش : ויענו : "... ולולא משפחתך היינו רוגמים אותך באבנים " ...[٣]

التفسير : (لرجمناك) لقتلناك شر قتلة . (وما أنت علينا بعزيز) أي لا تعزّ علينا ولا تكرم ، حتى نكرمك من القتل ونرفعك عن الرجم . وإنما يعزّ علينا رهطك ، لأنهم من أهل ديننا لم يختـــاروك علينا ولم يتبعوك دوننا ، وقد دل إيلاء ضميره حرف النفي على أن الكلام واقع في الفاعل، لا في الفعل، كأنه قيل : وما أنت علينا بعزيز، بل رهطك هم الأعزة علينا، ولذلك قـــال في جـــوابهم (أرهطي أعز عليكم من الله) .[٤]

وفي مقابل دلالة النفي المتوجه للمسند إليه على الاختصاص مع التعريض بالغير ، حسبما أشار المفسرون ، نجد ركندورف غير ملتزم بالأصل حيث أورد الصـــيغة ואיש לא יוכל להצילך بتقديم المسند إليه على النفي مع إدخال النفي مباشرة على المسند بما يدل على توكيد النفي ، أي نفي الصلة بين المسند إليه والمسند . وهو بهذا قد أضاع المعنى المستفاد من الأصل ، وليس هـــذا فحسب بل إنه جعل المعنى (لن يقدر أحد على إنقاذك) وهذا مخالف لمراد الأصل ودلالته فالمترجم وقع في خطأين الأول سوء فهم النص ومراده ، والثاني مخالفة سياق النفي والخروج عليه ، بما يعني عدم دقة ترجمته وقصورها عن دلالة الأصل .

أما ريفلين فنجده قد التزم بنسق الأصل حيث قدّم أداة النفي يليها الضـــمير فالمســـند ואין אתה גבור وتأخير מאתנו وهي مقابل (علينا) المقدمة في الأصل إنما يستلزمه نمط اللغة العبرية باعتبار أن الصفة هنا للمقارنة ولذا تتبع بـــ מן والاسم المتصل بها . أي أنه كان أكثر التزامـــاً بالأصل وحرصاً على الوصول للمعنى ، مع استخدامه للمقابل גבור الدال على معـــاني القـــوة والسيطرة والمنفعة بالمال ،[٥] وهو في هذا كان موفقاً كثيراً أي إنك لست من أهل القوة والمـــال الذين يمكن أن يمتنعوا عن أن نصيبهم بالسوء ، فهو الأفضل هنا .

---

(١) רקנדורף : עמ' 130 .

(٢) ריבלין : עמ' 226 ، 227 .

(٣) בן שמש : עמ' 135 .

(٤) الزمخشري : ج٢، ص٤٢٣ ، ٤٢٤ . أبو السعود : ج٤، ص٢٣٥ ، ٢٣٦ .

(٥) י. שטיינברג : ע' גבור .

أما بن شمش فنجده سار على نسق خاص به حيث حذف هذا الجزء من الترجمة بما يعني إضاعته لمعنى مهم من الآية ، خاصة وأن هذا الحذف يخل بدلالة الآية التالية (يا قوم أرهطي أعز عليكم من الله) ويجعل السياق غير ملائم لورود هذه الجملة ، ومن ثم يحدث خللا وخلخلة في تماسك النص وترابطه ، وهو ما يسعى إليه المترجم ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن المعنى. ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

*****

فاطر (٢٢) : ﴿ وما يستوي الأحياء ولا الأموات إن الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور ﴾

ركندورف : לא ישוה ... לא החיים למתים . אלהים יפקח את אזני מי יחפוץ ، ואתה לא תשמיע את הבוגדים . אינך כי אם מזהיר .[١]

ريفلين : ולא ישוו החיים והמתים . אכן אלהים יעשה לשמוע את אשר יחפוץ ، ולא תעשה לשמוע את אשר בקברים ، אין אתה בלתי אם מזהיר .[٢]

بن شمش : אין להשוות... ולא את החיים למתים . אללה יכול להשמיע דברו למי שירצה ، אך אתה לא תוכל השמיע דבר לאלה שבקבריהם ، כי אתה רק מזהיר בני־אדם.[٣]

التفسير : (وما يستوي الأحياء ولا الأموات) تمثيل آخر للمؤمنين والكافرين أبلغ من الأول ولذلك كرر الفعل ، وآثر صيغة الجمع في الطرفين تحقيقاً للتباين بين أفراد الفريقين . (إن الله يسمع من يشاء) أي إسماع هؤلاء منوط بمشيئته تعالى ، وكنى بالإسماع عن الذي تكون عنه الإجابة للإيمان ، (وما أنت بمسمع من في القبور) ترشيح لتمثيل المصرِّين على الكفر بالأموات وإشباع في إقناطه صلى الله عليه وسلم من إيمانهم ؛ لأن هؤلاء من عدم إصغائهم إلى سماع الحق بمنزلة من هم قد ماتوا فأقاموا في قبورهم . فكما أن من مات لا يمكن أن يقبل منك قول الحق، فكذلك هؤلاء ، لأنهم أموات القلوب .[٤]

وفي مقابل دلالة تقديم الضمير ليلي أداة النفي وما فيه من اختصاص وقصر ، نجد ركندورف قد عدّل في صيغة النفي إذ يُقدِّم الضمير على أداة النفي **ואתה לא תשמיע** وهو بهذا يحوِّل المعنى إلى نفي الصلة بين المسند إليه والمسند ؛ أي (أنت لن تسمع من في القبور) . وقد تكون هذه

---

(١) רקנדורף : עמ' 256 .
(٢) ריבלין : עמ' 484 .
(٣) בן שמש : עמ' 264 .
(٤) أبو حيان الأندلسي : ج٩ ، ص ٢٦ ، ٢٧ . أبو السعود : ج٧، ص١٤٩ ، ١٥٠ .

الصيغة تدل على قصور في شخص الرسول صلي الله عليه وسلم بصفة خاصة وليس لعدم إمكانية إسماع هؤلاء باعتبارهم أموات القلوب ، وما في ذلك من إقناط للرسول صلي الله عليه وسلم من الاجتهاد في دعوتهم . والمترجم بهذا يخلّ بالمعنى ، وربما كان ذلك عن عمد منه لتشويه شخص الرسول صلي الله عليه وسلم والاستشهاد بنص قرآني (غير سليم) للتدليل على وجهة نظره هذه . ومما يؤكد تعمده عدم الدقة والالتزام في الترجمة أنه في صدارة الآية لم يلتزم بتكرار الفعل (يستوي) رغم دلالة التكرار على الاهتمام والتأكيد ، كما أضاع دلالة التشبيه التمثيلي باعتبار هؤلاء كالموتى في قبورهم حيث حذف هذا المعنى واستبدله بلفظ הבוגדים (الخائنون للعهد) مما يضيع هذا المعنى البلاغي من الأصل . ومن ثم جاءت ترجمته رغم التزامها الظاهر فاقدة للكثير من دلالات الأصل وغير ملتزمة به .

أما ريفلين فنجده قد حذف الضمير المنفصل (أنت) واكتفى بالفعل المصرّف مع المخاطب תעשה ، وهو بهذا قد أخلّ كذلك بدلالة تقديم المسند إليه في الأصل ، حيث جاءت الصيغة ולא תעשה بدخول أداة النفي على المسند مباشرة وهو ما يخل بالمراد الأصلي للآية . ولكن رغم قصور ترجمته لظاهرة تقديم المسند إليه في النفي يُعد أفضل من سابقه . ومما يؤكد أفضليته التزامه بتكرار مقابل الفعل (يستوي) ישוו ، كما حافظ على التشبيه التمثيلي بذكر مقابل (من في القبور) את אשר בקברים ، ومن ثم جاءت ترجمته رغم قصورها أفضل من ترجمة ركندورف .

في حين جاء بن شمش مقتفياً لخطى ركندورف حيث قدّم الضمير على أداة النفي אך אתה לא תוכל ، ومما يؤكد سوء نية المترجم أنه أضاف الفعل יכל لنفي الاستطاعة فجاءت ترجمته قاصرة عن مراد وسياق الأصل ، ومن ناحية أخرى أضاف ضميراً متصلاً بالاسم לאלה שבקבריהם كمقابل لقوله تعالى (في القبور) وهو بهذا قد حوّل المعنى من التشبيه التمثيلي إلى المعنى الحقيقي ؛ وكأن الله تعالى يقول لنبيه صلي الله عليه وسلم (إنك لن تستطيع إسماع هؤلاء الذين في قبورهم) أي الأموات بالفعل وهو ما يحول المعنى بعيداً عن معنى الأصل ويجعل الأمر وكأنه ليس بإقناط له صلي الله عليه وسلم عن إسماع هؤلاء بقدر ما هو أمر له صلي الله عليه وسلم وتنبيه بنفي قدرته على إسماع الأموات الحقيقيين . كما أنه لم يكرر الفعل (يستوي) بما يخل بجزء من المعنى . ومن ثم جاءت ترجمته بعيدة تماماً – مثل ترجمة ركندورف – عن مراد الأصل ومحمّلة بروح استشراقية غاية في القبح وعدم الإنصاف .

فجميع الترجمات قاصرة عن نقل معنى الأصل، وبالتالي فالترجمة المقترحة لهذا الجزء من الآية تعديل صيغة ريفلين بإضافة الضمير المنفصل تالياً لأداة النفي مباشرة ולא אתה תעשה לשמוע [אינך משמיע] .

*****

تقديم المسند بعد أداة النفي للاهتمام والمبالغة :

الزمر (٢٣) : ﴿ الله نزّل أحسن الحديث ... ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يضلل الله فماله من هاد ﴾ .

ركندورف: **אלהים שלח בשורה טובה ...זה נתיב ד', בו ינחה את מי יחפוץ ، וכל איש ، אשר יתעהו אל ، אין לו מנהל** . [١]

ريفلين: **אלהים הוריד הטוב בדברים، ספר מתאים לעצמו [משניות] ...זה אורח אלהים ינחה בו את אשר יחפוץ، ואשר יתעה אלהים، אין לו כל מאשר בדרך** . [٢]

بن شمش : **אללה הוריד בספרו מבחר מצוות ...זוהי ההדרכה שבה ידריך אללה את מי שירצה، אך על מי שאללה יגזור להשאירו בתעייה לא יהיה מי שינחה אותו בדרך הישר** . [٣]

التفسير : (الله نزّل أحسن الحديث) قدّم المسند إليه وهو لفظ الجلالة على الخبر الفعلي للاختصاص ؛ أي أنه القادر وحده على إنزاله . أو هو لتحقيق الحكم وتوكيده .[٤] (فما له من هاد) قُدِّم الخبر (له) على المبتدأ (هاد) للاهتمام بضميرهم في مقام نفي الهادي لهم لبلوغ ضلالهم المحكي هنا أبشع درجاته .[٥]

وفي مقابل هذه الدلالة للتقديم في الحالة الأولى من الآية نجد المترجمين جميعاً قد التزموا بالأصل وحافظوا على التقديم والتأخير فيه .

أما في الشق الثاني (تقديم المسند على المسند إليه)، نجد ركندورف ملتزماً بالتقديم كما في الأصل، لكنه حذف (من) التي تؤكد النفي وتشمله بكل أفراده، وهو ما يجعل ترجمته غير وافية بمراد الأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة حيث راعى التقديم للخبر ، كما أدرك دلالة (من) الخاصة بالشمول في حالة النفي لاستغراق جنس الهادي أيّا كان ، فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فلم يلتزم بالتقديم في هذه الجزئية من الآية حيث قدّم مقابل (الهادي) **מי שינחה** على المسند (له) **אותו**، والذي حوله إلي مفعول به، بما أخلّ بدلالة الأصل، ومن ثم جاءت ترجمته غير وافية بدلالة الأصل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل.

*****

---

(١) רקנדורף : עמ' 270 .

(٢) ריבלין : עמ' 518 ، 519.

(٣) בן שמש : עמ' 280 ، 281 .

(٤) سناء عطا الله أحمد : ص ١٠٠.

(٥) المرجع السابق : ص ٩٧.

تقديم المتعلق بعد النفي للاهتمام والقصر:

الأعراف (١٩٢) : ﴿ ولا يستطيعون لهم نصراً ولا أنفسهم ينصرون ﴾

ركندورف : לא יושיעום ולא יושיעו את נפשם . [١]

ريفلين : ... ולא יוכלו הושיע אותם וגם לנפשם לא יושיעו ؟ [٢]

بن شمش : וכצד ישתפו לו מישהו שאינו מסוגל לברוא ואין בכוחו לעזור להם ואף לא לעצמו ؟ [٣]

التفسير : (لا يستطيعون لهم نصراً) أي لعبدهم إذا حَزَبَهم أمر مهم ، (نصراً) أي نصراً ما بجلب منفعة أو دفع مضرة ، (ولا أنفسهم ينصرون) إذا اعتراهم حادثة من الحوادث ؛ أي لا يدفعونها عن أنفسهم ، بل عبدهم هم الذين يدفعون عنهم ويحامون عليهم . وهذا بيان لعجزهم عن إيصال منفعة ما من المنافع الوجودية والعدمية إلى عبدهم وأنفسهم بعد بيان عجزهم عن إيصال منفعة الوجود إليهم وإلى أنفسهم .[٤] والتقديم هنا على الفاصلة لا يفيد إلاّ الاهتمام بنفي النصر عن أنفسهم دون قصر نفي النصر على أنفسهم ليثبت لغير أنفسهم ؛ لأنهم إذا لم يستطيعوا نصر أنفسهم فعدم استطاعتهم نصر غيرهم من باب أولى .[٥] وربما كان المعنى على القصر ؛ أي لا يقدرون على نصر عبدهم بصفة خاصة . ثم عقب هذا القصر بقصر آخر وهو نفي النصر عن أنفسهم حتى لا يثار في الذهن أن القصر بنفي النصر عن الغير يمكن أن يثبت لأنفسهم . فالأمر على الترقي إذ من لا ينصر غيره قد ينصر نفسه فلذا أتى القصر الثاني بنفي النصر عن أنفسهم كذلك ، وهو لا يتعارض مع كون الغرض هنا القصر مع الاهتمام تبعاً لقاعدة أن كل قصر يتبعه الاهتمام .

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف لا يلتزم بالأصل ففي سياق الجملة الأولى حذف الفعل (يستطيعون) وإن التزم بإيلاء المسند لأداة النفي . أما في الجملة الثانية فصاغها بنفس الأسلوب مع تأخير (أنفسهم) بما يضيع دلالة القصر والاهتمام الواردة في الأصل . ومما يؤكد تعمده هنا أنه في مقابل هذه الآية نجد ترجمته لمعنى الآية (١٩٧) من نفس السورة ، في قوله تعالى (لا يستطيعون نصركم ولا أنفسهم ينصرون) לא יעזרוכם ולא יעזרו נפשם ، هي نفس الصيغة المستخدمة هنا مع مغايرة الأفعال . من ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من دلالته .

---

(١) רקנדורף : עמ' 97 .
(٢) ריבלין : עמ' 170 .
(٣) בן שמש : עמ' 103 .
(٤) الزمخشري : ج٢، ص١٨٨ . أبو السعود : ج٣، ص٣٠٥.
(٥) د. عبد الجواد محمد طبق : ص١٦٥ .

أما ريفلين فكان ملتزماً في الشق الأول حيث أورد مقابل الفعل (يستطيعون)، وفي الشق الثاني أورد الأداة **גם** التي تفيد العطف على النفي الأول مع التوكيد ، لكنه قدم المفعول على أداة النفي **לנפשם לא יושיעו** ، وهي نفس الصيغة التي استخدمها في الآية (١٩٧) من نفس السورة . ومن ثم فترجمته أفضل من ترجمة سابقه وإن فقدت جزءاً من دلالة الأصل .

أما بن شمش فنجده صاغ الترجمة في الحالتين بالجملة الاسمية دون الجملة الفعلية **אין בכוחו לעזור** ، وهو ما يخل بجزء من المعنى الأصلي . كما أنه في الشق الثاني جاء بجملة **ואף לא לעצמם** حاذفاً الفعل (ينصرون) المكرر في الأصل لتعدد التعالق، وهو ما يفقد النص لديه جزءاً آخر من المعنى . وقد عدّل هذه الصيغة في الآية (١٩٧) من نفس السورة **אינם יכולים לעזור** أي أدخل صيغة الحال **יכולים** ، ثم عطف **ולא לעצמם** . وفي الحالتين ترجمته قاصرة عن المعنى مع حذفه (ينصرون) في الحالتين .

ومن ثم جاءت كل الترجمات قاصرة عن معنى الأصل وإن كان أفضلها ترجمة ريفلين وذلك بعد تعديلها كما يلي : **ולא יוכלו הושיע אותם וגם לא לנפשם יושיעו** .

*****

تقديم متعلقات بعد النفي للقصر والاختصاص مع التعريض بالغير :

القصص (٦٣) : ﴿ ... تبرأنا إليك ما كانوا إيانا يعبدون ﴾

ركندورف : ... **עתה נשובה אליך ، כי בשרירות לבנו הלכנו** . [١]

ريفلين : ... **נקיים מהם [נשוב] אליך ، לא אותנו היו עובדים** . [٢]

بن شمش : ... **אך כעת אנו מכריזים בבור לבנו כי לא היינו עובדים להם** . [٣]

التفسير : (ما كانوا إيانا يعبدون) أي ما كانوا يعبدوننا وإنما كانوا يعبدون أهواءهم ويطيعون شهواتهم . والتقديم هنا يفيد القصر لرد اعتقاد العابدين لهم ، لأنهم في الحقيقة ما عبدوهم، وإنما عبدوا الشيطان، وتقرير هذه الحقيقة من المعبودين في مواجهة العابدين فيه ما فيه من التهكم بهم والدلالة على حمقهم وزيادة ندمهم وحسرتهم في هذا الموقف العصيب . [٤]

---

(١) רקנדורף : עמ' 229 .

(٢) ריבלין : עמ' 422 .

(٣) בן שמש : עמ' 236 .

(٤) الزمخشري : ج٣، ص٤٢٦ . أبو حيان الأندلسي : ج٨ ، ص ٣١٨ ، ٣١٩ . أبو السعود : ج٧، ص٢١،٢٢ . د. عبد الجواد محمد طبق : ص١٦٤

وفي مقابل دلالة التقديم في النفي هنا نجد ركندورف يصيغ الترجمة بعيدة عن مراد الأصل **כי בשרירות לבנו הלכנו** (لأننا سرنا وراء تعسفنا وأهوائنا) . فالمترجم هنا حذف النفي وحذف مراد الجملة من التقديم ، حيث حول الكلام على لسان من تم إغواؤهم وليس على لسان المعبودين كما هو الحال في الأصل . فهذا تكملة لتبرير فعلهم وليس إنكار للفعل ، مع التعريض بالغير . ومما يؤكد هذا أنه كان أفضل حالاً في الآية (٢٨) من سورة (يونس) في قوله تعالى (ما كنتم إيانا تعبدون) **גם אותנו לא עבדתם** وإن لم يلتزم تماماً لكنه أفضل مما هو الحال هنا . ومما يؤكد سوء الترجمة وعدم التزامها أنه حذف الفعل (أغويناهم) ، ثم أتى بالفعل (كما غوينا) مبنياً للمجهول خلافاً للأصل ، ومن ثم فترجمته قاصرة عن مراد الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فنجده قد التزم بالتقديم في حالة النفي **לא אותנו היו עובדים** فحافظ على دلالة الاختصاص مع التعريض بالغير . كما حرص على صيغة الاستمرارية فجاء بالمقابل المباشر لها. كما التزم بالأفعال مبنية للمعلوم مثل الأصل ، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة إلى حد كبير من مراده ، خاصة وأنه التزم كذلك في (الآية ٢٨) من سورة يونس في قوله تعالى (ما كنتم إيانا تعبدون) فجاء بالمقابل **לא אותנו עבדתם** .

أما بن شمش فنجده صاغ النفي بتأخير المتعلق خلافاً للأصل **לא הייתו עובדים להם**، مع تحويل الخطاب كما فعل ركندورف على لسان العابدين وليس على لسان المعبودين ، وهو ما يؤكده استخدامه للضمير المتصل **להם** العائد على الغائبين وليس على المتكلمين حسبما هو الحال في الأصل . كما أضاع دلالة القصر مع التعريض بالغير المستفادة من دلالة التقديم هنا. ومما يؤكد تعمده أنه التزم في الآية (٢٨) من سورة يونس في قوله تعالى (ما كنتم إيانا تعبدون) فجاء بالمقابل **לא אותנו הייתם עובדים להם** . كما أنه تدخل في الترجمة، بالحذف والمخالفة في الضمائر والبناء للمجهول بدلاً من البناء للمعلوم ، وهو ما يبعد تماماً عن مراد الأصل . ومن ثم جاءت ترجمته في غاية القصور عن معنى الأصل . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

تقديم المسند إليه على الفعل المنفى للتأكيد :

يس (٧) : ﴿ لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون ﴾

ركندورف : **הן יצא הדבר על רבם , לכן לא יאמינו** . (١)

ريفلين : **אכן כבר נחרץ הדבר בצדק על מרביתם , אך הם לא יאמינו** . (٢)

بن شمش : **והם עצמם אינם דואגים ואינם מאמינים . אף על פי שכבר נתקיים גזר-הדין על מרבית קודמיהם** . (٣)

---

(١) רקנדורף : עמ' 258 .

(٢) ריבלין : עמ' 488 ، 489 .

(٣) בן שמש : עמ' 266 .

التفسير : واللام في قوله (لقد حق القول على أكثرهم) جواب القسم ؛ أي والله لقد ثبت وتحقق عليهم البتة بسبب إصرارهم الاختياري على الكفر والإنكار ، وعدم تأثرهم من التذكير والإنذار. وعليه فقوله (فهم لا يؤمنون) متفرع في الحقيقة على ذلك .[١] ونجد التقديم في هذه الآية قد أفاد من التأكيد وتقوية الحكم ما لا يفيده تأخير المسند إليه حيث إن الاسم لا يؤتى به معرّى من العوامل إلا لحديث نُوي إسناده إليه .[٢]

وفي مقابل هذا نجد ركندورف في قوله تعالى (فهم لا يؤمنون) بتقديم المسند إليه ، نجده يحذف الضمير ويكتفي بالفعل المنفي לא יאמינו بما يفقد النص جزءاً من دلالته . بالإضافة إلي أن المترجم جعل قوله تعالى (فهم لا يؤمنون) مترتباً على إحقاق القول عليهم ، في حين أن الأصل أنهم لم يؤمنوا فحق القول عليهم ؛ أي أن عدم إيمانهم هو السبب وليس النتيجة ، فهو التعليل لإحقاق القول عليهم ، وبالتالي فالمترجم عكس دلالة الأصل هنا . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من دلالته .

أما ريفلين فكان أكثر دقة والتزماً بالأصل حيث حافظ على تقديم الضمير المنفصل على الفعل المنفي הם לא יאמינו ، كما حرص على إظهار أن إحقاق القول يتفرع عنه عدم الإيمان ، وأنه بالرغم من إحقاق القول عليهم فهم لم يؤمنوا أبداً . وهو بهذا يكون الأقرب للمعنى والأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فجاءت ترجمته مغايرة تماماً لمعنى الأصل حيث قدّم (فهم لا يؤمنون) إلى صدارة الآية ، مع إلحاقها بالآية السابقة (فهم غافلون ولا يؤمنون) ، ثم حاول استدراك ما فاته من المعنى باستخدام الأداة אף על פי שכבר (بالرغم من) ، وكأنه يقول إن عدم الإيمان سبب لما حدث لهم وهذا المعنى قريب من دلالة الأصل ، لكنه فاقد لجزء من المعنى وهو أن إحقاق القول مصّدراً في الآية للإشعار بانتهاء الأمر بالنسبة لهم من جهة ، ومن جهة أخرى فغفلة الآباء متعلقة بما سبقها وهو عدم الإنذار ، وليست مرتبطة بالإيمان أو عدمه في الآية التالية . فالمترجم بهذا الأسلوب قد أخلّ بنسق الأصل وأفقده ترتيبه المنطقي ، كما أنه حذف الضمير المنفصل واكتفى بضمير لاحق بعد أداة النفي بما يفقد النص دلالة تقديم المسند إليه هنا . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة حيث حاول الوصول للمعنى دون مراعاة النسق البلاغي للآية . وبالتالي فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

---

(١) أبو السعود : ج٧ ، ص ١٥٩، ١٦٠ .

(٢) حسني محمد السيد : ص ١٠٤.

الزمر (٦٩) : ﴿...وجيء بالنبيين والشهداء وقُضي بينهم بالحق وهم لا يُظلمون﴾

ركندورف : ... ואלהים ישפוט בצדק ולא יעשה עוול לכל איש .(١)

ريفلين : ונחרץ [הדבר] ביניהם באמת ולא ייעשקו .(٢)

بن شمش : ויישפטו ביניהם בצדק והם לא יקופחו .(٣)

التفسير : (وهم لا يُظلمون) قدم المسند إليه (هم) على الفعل لإفادة تأكيد نفي الظلم؛ لأن الظلم حقيقة لا يتصور في حقه تعالى فإن الأمر كله له عز وجل .(٤)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف لا يلتزم بالترتيب في الأصل ، بل يعكس الترتيب فيقدم الفعل ويُحوّل المسند إليه إلى مفعول به غير مباشر بما يفقد ترجمته دلالة التقديم هنا .

أما ترجمة ريفلين فكانت أبعد من ذلك حيث حذف المسند إليه واكتفى بالضمير المتصل بالفعل ייעשקו ، والضمير هنا يلي الفعل لا يسبقه ، بما يخل بالمعنى ويفقد الترجمة دلالة التقديم في الأصل.

أما بن شمش فكان الأفضل في هذا الجزء من الآية ؛ حيث حافظ على الضمير في موضعه يليه الفعل المنفي . إلا أن تحويله للفعل (قُضي) من البناء للمجهول إلى البناء للمعلوم هو ما يعيب ترجمته هنا – مثلما فعل ركندورف – وإن أدرك ريفلين دلالة البناء للمجهول هنا

وبصفة عامة تفقد كل ترجمة جزءاً من دلالة الأصل ولعل ترجمة ريفلين تعتبر هي الأقرب للمعنى بعد تعديلها إلى : והם לא ייעשקו

*****

ثامناً : تقديم المسند إليه بعد الاستفهام للإنكار :

الواقعة (٤٧) : ﴿ وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا تُرابا وعظاماً أءنا لمبعوثون﴾

ركندورف : וימרו ויאמרו :הנשוב ונחיה אחרי היותנו עפר ועצמות ؟ (٥)

ريفلين : ... האם אחרי אשר מתנו והיינו לעפר ועצמות קום נקום לתחיה ؟ (٦)

بن شمش : ... " האם לאחר שנמות ונהיה לעפר ועצמות נקום לתחייה ؟ (٧)

---

(١) רקנדורף : עמ' 272 .

(٢) ריבלין : עמ' 523.

(٣) בן שמש : עמ' 283 .

(٤) سناء عطا الله أحمد : ص١٠٢.

(٥) רקנדורף : עמ' 313.

(٦) ריבלין : עמ' 626 .

(٧) בן שמש : עמ' 331 .

التفسير : (وكانوا يقولون) لغاية عتوهم وعنادهم، (أئذا متنا وكنا تُرابا وعظاماً)؛ أي كان بعض أجزائنا من اللحم والجلد ترابا وبعضها عظاماً نخرة ، وتقديم التراب لعراقته في الاستبعاد وانقلابه من الأجزاء البادية . (أءنا لمبعوثون) تكرار الهمزة لتأكيد النكير، وتحلية الجملة بأن لتأكيد الإنكار، أي هل يحدث هذا البعث مع أسلافنا كذلك، أليس في هذا ما يدعو إلى العجب والإنكار، فهم منكرون للبعث بالكلية. وإنما ذكر هنا حال التراب والعظام باعتباره أكثر بعداً في هذه الحالة من حدوثه والبدن على حالته الأولى ، وهذا دلالة على عظم الكفر والعتو .[١]

وفي مقابل هذه الدلالة نجد ركندورف يعكس ترتيب الأصل ؛ إذ يقدم الاستفهام الثاني (أءنا لمبعوثون) على قوله تعالى (أئذا متنا) وكأن الإنكار منصب للبعث مباشرة ، وليس كما في الأصل أنه منصب للبعث بعد أن وصل البدن إلى حالة لا يعقل فيها رجوعه إلى حالته الأولى منها، فما بالنا بالرجوع للحياة نفسها . كما أنه حذف لفظ (متنا) واكتفى بدلالة **היותנו עפר** بما يخل كثيراً بالمعنى ، كما أنه لم يحافظ على دلالة التوكيد . فالمترجم غير ملتزم بالنص ، مما يفقده الكثير من معانيه البلاغية.

أما ريفلين فنجده قد التزم بالترتيب حسب الأصل فذكر الموت ، ثم التحول إلى التراب، ثم البعث ملتزماً بهذا بدلالة التقديم في الأصل ، كما حافظ على دلالة التوكيد في الآية من خلال المصدر المطلق . فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى إلى حد كبير .

وقد تبعه في ذلك بن شمش حيث حافظ على نفس الترتيب ، إلا أنه لم يحافظ على معنى التوكيد في الآية . فترجمته ملتزمة بالأصل إلى حد ما إلا أنها غير وافية بمعناه كذلك . بما يعني أن ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

*****

تقديم المتعلقات بعد الاستفهام للأهمية :

آل عمران (٨٣) : ﴿أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون﴾

ركندورف : **התאבו דת אחרת כי אם דת אל ? כל אשר בשמים ובארץ ، הולך בדרכיה ، אם ברצון אם לא ، והכל ישוב אל אלהים .**[٢]

ريفلين : **המבלעדי דת אלהים יבקשו ، הן תמים עמו כל אשר בשמים ואשר בארץ ברצון ובאונס ואליו ישבו .**[٣]

---

(١) أبو السعود : ج٨، ص ١٩٥ . د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص١١٢.

(٢) רקנדורף : עמ' 34 .

(٣) ריבלין : עמ' 58 .

بن شمــش : האם יבקשו דת אחרת מזו של אללה ، שלו מסורים השמים והארץ ומלואם ، מרצון או שלא מרצון ، ואליו ישובו כל בני האדם ؟ [١]

التفسير : (أفغير دين الله يبغون) الهمزة للإنكار والتنبيه على الخطأ في التــولي والإعــراض ، وأضيف الدين إلى الله ؛ لأنه تعالى هو الذي شرعه وتعبد به الخلق . ومعنى (يبغون) يطلبون، وهو هنا بمعنى تدينون لأنهم متلبسون بدين غير دين الله لا طالبوه . وقيل عطف على مقدر أي أيتولون فيبغون غير دين الله ، وتقديم المفعول لأنه أهم وهو المقصود إنكاره، (وله أسلم) جملة حالية مفيدة لتأكيد الإنكار .[٢]

وفي مقابل دلالة الإنكار مع التقديم للأهمية نجد ركندورف قد التزم بالاستفهام ، لكنه أدخــل هاء الاستفهام على الفعل مباشرة התאבו فصار الإنكار للابتغاء وليس لابتغاء غير دين الله ؛ أي أنه قد أخل بدلالة التقديم هنا ولم يلتزم بها . ومن ناحية أخرى قد استخدم الفعل אבה والــذي يشير للرغبة والمشيئة لكنه لا يشير للإلحاح في الطلب المفهوم من الفعل (بَغي) ؛ أي أن الفعل غير واف بدلالة الأصل . كما أنه أضاف (دين) للفظ אל وهو مقابل قاصر عن معــنى الألوهيــة . بالإضافة إلى أنه لم يلتزم بتقديم الجار والمجرور (له) على (أسلم) بل عكــس الترتيــب כל אשר בשמים ובארץ ، הולך בדרכיה بما يخل بدلالة الاختصاص بتقديم المتعلق على عامله . وفعل نفس الأمر في قوله تعالى (وإليه يرجعون) והכל ישוב אל אלהים دون مراعاة لتقديم الجــار والمجرور للاختصاص والقصر؛ أي لن يرجعوا إلاّ إليه تعالى ، وهو ما يخل بمراد الأصل . بالإضافة لاستخدامه الفعل المبني للمعلوم (يَرجعون) في حين أن الأصل (يُرجعون) بالبناء للمجهول . فترجمته جاءت غير ملتزمة بنسق الأصل فاقدة للكثير من دلالاته وبلاغته .

أما ريفلين فقد حرص على الاستفهام مع الالتزام بالتقديم والتأخير كما في الأصل המבלעדי דת אלהים יבקשו . لكنه أخر مقابل (وله) إلى مــا بعــد (أســلم) תמים עמו، ومــن ثم فالتركيب هنا فاقد لدلالة الاختصاص المستفادة من التقديم في الأصل . لكنه حافظ في نهاية الآيــة على التقديم، حيث حرص على تقديم للمتعلق كما حافظ على بناء الجملة للمجهول في قوله تعالى (وإليه يرجعون) فجاء بالمقابل ואליו יושבו، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه . فهو أفضل من سابقه .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف حيث قدّم الفعل على المفعــول האם יבקשו דת אחרת מזו של אללה ، بما يخل بدلالة التقديم في الأصل ، ويفقد الترجمة جزءاً من المعنى . لكنه التزم بتقديم مقابل (له) على العامل كما في الأصل שלו מסורים، وإن أخر مقابل (من) إلى

---

(١) בן שמש : עמ' 38 .

(٢) الزمخشري: ج١، ص٣٨٠ . أبو حيان الأندلسي: ج٣، ص٢٤٥ وما بعدها . أبو السعود: ج٢، ص٥٤.

ما بعد ذكر (السموات والأرض) ، إلا أنه حافظ على تقديم (وإليه يرجعون) كما في الأصل . فترجمته جاءت غير ملتزمة بالأصل فاقدة للكثير من دلالاته .

وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديلها بتقديم موقع مقابل (له) إلى ما قبل (أسلم) **שלו מסורים [עמו תמים]** .

*****

الواقعة (٨١) : ﴿ أفبهذا الحديث أنتم مدهنون﴾

ركندورف : **התבזו את השמועה החדשה הזאת** ؟ (١)

ريفلين : **האם את הדבור הזה אתם מנאצים אפוא** ؟ (٢)

بن شمش : **ועם גילוי כזה אתם נוהגים בצביעות** ؟ (٣)

التفسير : (أفبهذا الحديث) يعني الذي ذكرت نعوته الجليلة الموجبة لإعظامه وإجلاله وهو القرآن الكريم . (أنتم مدهنون) أي متهاونون كمن يدهن في الأمر ، أي يلين جانبه ولا يتصلب فيه تهاوناً به . وقدم الجار والمجرور (بهذا الحديث) لأهمية الكلام عنه والاستفهام يفيد الإنكار .(٤)

وفي مقابل الاهتمام وجذب الانتباه هنا نجد ركندورف لا يلتزم بالتقديم كما في الأصل ، بل يقدم الفعل **בזה** بما يعني أن الاستفهام عن الإدهان وليس عن الإدهان بهذا الحديث بصفة خاصة دون غيره ، ومن ثم فقد أخلّ المترجم بدلالة الأصل ولم يلتزم بالترتيب فيه .

أما ريفلين فقد حافظ على دلالة الأصل بتقديمه مقابل (بهذا الحديث) بعد الاستفهام مباشرة ، فترجمته ملتزمة بالأصل محافظة على المعنى .

أما بن شمش فسار على نهج ريفلين حيث قدّم مقابل (بهذا الحديث) بعد الاستفهام مباشرة ، ومن ثم فقد التزم بالظاهرة واقترب إلى حد ما من المعنى . إلا أن ترجمة ريفلين هي الأفضل نظراً لدقته في اختيار المقابلات ، وحرصه على نسق الأصل .

*****

(١) רקנדורף : עמ' 313 .

(٢) ריבלין : עמ' 628 .

(٣) בן שמש : עמ' 331 .

(٤) الزمخشري : ج٤، ص ٤٦٩. أبو السعود : ج٨، ص٢٠٠ . د. عبد القادر حسين: أضواء بلاغية على جزء الذاريات، ص ١١٨.

التقديم المتعلقات في الاستفهام للاختصاص :

الأنعام (١٦٤) : ﴿قل أغير الله أبغي ربًّا وهو رب كل شيء...ثم إلى ربكم مرجعكم..﴾

ركندورف : איך אעבד אחר זולתי אל ? הלא הוא אדון כל היקום ? ... אז תשובו אל אלהיכם ،... [١]

ريفلين : אמר : האבקש לי אלוה זולתי אלהים והוא אלהי כל . ... אחרי כן תשובתכם אל אלהים... [٢]

بن شمش : האבקש אלוה זולת אללה שהוא ריבון לכל דבר ? ...כי אל אללה תוחזרו כולכם ... [٣]

التفسير : (قل أغير الله أبغي رباً) آخر فأشركه في العبادة وهو جواب عن دعائهم له إلى عبادة آلهتهم ، والهمزة للاستفهام ومعناه الإنكار والتوبيخ .[٤] (وهو رب كل شيء) جملة حالية مؤكدة للإنكار ؛ أي والحال أن كل ما سواه مربوب له مثلي فكيف يتصور أن يكون شريكاً له في المعبودية . ودخول الهمزة على المفعول المقدم للاختصاص، والمعنى اختصاص الإنكار باتخاذ غير الله تعالى .[٥] (ثم إلى ربكم مرجعكم) تلوين للخطاب وتوجيه له إلى الكل لتأكيد الوعد وتشديد الوعيد ؛ أي مالك أموركم ورجوعكم يوم القيامة .[٦]

وفي مقابل دلالة الإنكار والتوبيخ والاختصاص المتوجه إلى ابتغاء غير الله رباً لا إلى الابتغاء في حد ذاته ، نجد ركندورف يحذف فعل القول ، ثم يحول السؤال من الاستفهام بالهمزة التي تحمل دلالة الإنكار والتوبيخ يحوّله إلى استفهام عن الكيفية بالأداة איך ، وهو ما يخل بجزء من دلالة الأصل ، كما أنه قدّم مقابل الابتغاء وهو الفعل אעבד على المفعول به بما يعني أن الاستفهام صار معناه (كيف أعبد) أي أن الاستفهام صار متوجهاً للابتغاء وليس لابتغاء غير الله تحديداً . ومن ثم فهو لم يلتزم بالتقديم والتأخير في الأصل . أي أنه أضاع دلالة التوبيخ والإنكار ، كما أضاع دلالة الاختصاص هنا . كما أنه تجاوز المقدمة (أبغي) إلى النتيجة (أعبد) في المقابل، مما يجعل المقابل غير واف بدلالة الأصل. ومما يؤكد عدم التزامه بالأصل أنه سار علي نفس النسق في الآية (١٤٠) في سورة الأعراف ، وذلك في قوله تعالى (قال أفغير الله أبغيكم إلهاً) فأتى بالمقابل האעשה לכם אל זולתי אלהים . وهو مقابل قاصر عن معنى الأصل . وفي حالة التقديم الثانية (إلى ربكم

(١) רקנדורף : עמ' 83 .
(٢) ריבלין : עמ' 144 .
(٣) בן שמש : עמ' 89 .
(٤) الزمخشري : ج٢، ص٨٤ . أبو حيان الأندلسي : ج٤ ، ص ٧٠٥ .
(٥) د. عبد الجواد محمد طبق : ص١٢٤ ، ١٢٥ .
(٦) أبو السعود : ج٣، ص٢٠٧ .

مرجعكم) التي تفيد الاختصاص والتوكيد بأن الرجوع لله لا لأحد سواه ، نجد المترجم قد حول الجملة من الاسمية إلى الفعلية **אז תשובו אל אלהיכם** وهو بهذا أضاع دلالة التقديم ، كما أضاع دلالة الثبات المستفادة من الجملة الاسمية ؛ بأن الأمر قاطع ونهائي ولا تجدد فيه حيث أن العودة والرجوع لله تعالى دون شك فيه ، وهو ما فقدته الترجمة هنا . ومن ثم جاءت الترجمة غير ملتزمة بالأصل فاقدة للكثير من دلالته .

أما ريفلين فسار على نفس النهج من تقديم الفعل المقابل لـ (أبغي) ليلي الاستفهام مباشرة **האבקש ל׳ אלוה** بما يعني أنه جعل الاستفهام والإنكار للابتغاء في ذاته وليس لابتغاء غير الله خاصة ؛ أي أنه فقد جزءاً من المعنى كذلك بيد أنه كان أفضل من ركندورف حيث التزم بالمقابل المباشر لهمزة الاستفهام وهي هاء الاستفهام ، وكذلك استخدام المقابل المباشر للابتغاء **בקש** ، وحافظ على مقابل فعل القول . إلا أنه لم يلتزم بتقديم (إلى ربكم) بل قدّم (مرجعكم) **תשובתכם אל אלהים** حاذفاً بذلك الضمير وما فيه من تذكير بأن الله هو ربهم لا معبود سواه . لكنه كان أكثر دقة من ركندورف حيث حافظ على اسمية الجملة ، مما جعل ترجمته رغم تفوقها على ترجمة ركندورف في بعض الجوانب – غير ملتزمة بنسق الأصل مما يفقدها جزءاً كبيرًا من دلالته . ومما يؤكد عدم التزامه بالأصل هنا أنه التزم في الآية (١٤٠) في سورة الأعراف في قوله تعالى (قال أفغير الله أبغيكم إلهاً) فجاء بالمقابل **הזולתי אלהים אבקש לכם אלוה** ، وهذا المقابل قريب من المعنى . ولعل السبب وراء عدم التزامه هنا أن الآية تتعلق بشخص الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك لإظهار أنه لا يريد مجرد الابتغاء خلافاً لموسى عليه السلام الذي حذر قومه مغبة اتخاذ إله سواه تعالى مع إقراره بإمكانية هذا الاتخاذ وذلك إعلاء لشأن موسى عليه السلام مقارنة بالرسول صلى الله عليه وسلم .

وأما بن شمش فسار على نهج ريفلين من تقديم الفعل بعد أداة الاستفهام **האבקש אלוה** مما يفقد ترجمته جزءاً من دلالة الأصل. ومما يؤكد عدم التزامه بالأصل أنه في الآية (١٤٠) في سورة الأعراف في قوله تعالى (قال أفغير الله أبغيكم إلهاً) أتى بالمقابل في صيغة الجملة الخبرية المنفية **ולא אבקש לכם אל זולת אללה** . أي أنه غاير من دلالة الأصل ، وربما كان السبب وراء مخالفة الأصل عنده هو نفس السبب عند ريفلين . وقد التزم بتقديم (إلى ربكم) كما في الأصل وإن استخدم لفظاً مخالفاً للربوبية هو **אללה** ، مع حذف الضمير مما يخل بجزء من المعنى . كما حوّل الجملة من الاسمية إلى الفعلية في محاولته الالتزام بالتقديم **כי אל אללה תוחזרו כולכם** . فترجمته غير ملتزمة بالأصل وهو ما أفقدها جزءاً من المعنى .

ومن ثم جاءت جميع الترجمات غير ملتزمة بترتيب الأصل ولا بالمعنى المراد هنا . ومن ثم فالترجمة المقترحة تأتي بناء على ما ورد في الأعراف (١٤٠) عند ريفلين خاصة وهي: **הזולתי אללה אבקש אלוה [אלהים אחרים]...ואל ריבונכם [תהיה] תשובתכם** .

*****

الزمر (٦٤) : ﴿ قل أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون ﴾

ركندورف : אמור : אתם הבוערים ! התצווני לעבוד אלהים מבלעדי אל ؟ [١]

ريفلين : אמר : [האל] בלעדי אלהים תצווני לעבוד ، אתם הבוערים . [٢]

بن شمش : שאל: האם תצוו עלי לעבוד למישהו זולת אללה, אתם הבוערים! [٣]

التفسير: (قل أفغير الله تأمروني أعبد) أي أبعْد مشاهدة هذه الآيات غيرَ الله أعبد ، (تأمروني) اعتراض للدلالة على أنهم أمروه به عقب ذلك وقالوا استلم بعض آلهتنا ، ونؤمن بإلهك . وقد ينصب (غير) بما يدل عليه (تأمروني أعبد)؛ لأنه بمعنى تعبدونني .[٤] وتقديم المفعول به (أفغير الله) على الفعل (أعبد) ليفيد الاختصاص والحصر.[٥]

وفي مقابل دلالة التقديم هنا نجد ركندورف يبدأ الآية بالنداء אתם הבוערים وفي هذا إخلال بنسق الأصل ، خاصة وأن هذا الوصف جاء إليهم بعد مقولتهم له ع بما يعني أن المقولة مقدمة على الذم والنداء . وهو ما عكسه المترجم . ثم نجده يقدم فعل الأمر (تأمروني أعبد) في بداية جملة الاستفهام ، وكأن الاستفهام عن الأمر وليس عن عبادة غير الله تعالى وإنكاره لهذا القول منهم . ثم نجده يؤخر ذكر لفظ الجلالة إلي نهاية الآية بعد أن كان في أولها بما يخل تماما بدلالة التقديم هنا ، ومن ثم فالترجمة غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته.

أما ريفلين فقد حافظ على ترتيب الأصل حيث حرص على صدارة المتعلق (أفغير الله) للجملة الاستفهامية ، كما التزم بختم الآية بالنداء ، فهو ملتزم بالأصل قريب من دلالته .

أما بن شمش فسار على نهج وسط بين الاثنين السابقين حيث قدم ذكر الأمر (تأمروني أعبد) على ذكر (أفغير الله) بما يخل بدلالة الاختصاص هنا ، لكنه من ناحية أخرى التزم بتأخير النداء إلي ختام الآية كما في الأصل . فجاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا والأكثر التزاما .

*****

النجم (٣٥) : ﴿ أعنده علم الغيب فهو يرى﴾

ركندورف : היודע ורואה הוא את הנסתרות ؟ [٦]

ريفلين : האם איתו דעת התעלומה והוא יראה ؟ [٧]

---

(١) רקנדורף : עמ' 272 .
(٢) ריבלין : עמ' 523 .
(٣) בן שמש ، עמ' 283 .
(٤) الزمخشري : ج٤، ص١٤١ . أبو السعود : ج٧، ص٢٦٢ . أبو حيان الأندلسي : ج٩، ص٢١٨.
(٥) سناء عطا الله أحمد : ص٩٩. الزركشي : البرهان ج٣، ص٢٧٦.
(٦) רקנדורף : עמ'307.
(٧) ריבלין : עמ' 611 .

بن شمش : היודע ורואה הוא בנעלם ؟ [١]

التفسير : (أعنده علم الغيب فهو يرى) أي أخُبرت أن هذا المعطي البخيل هل عنده علم ما غاب عنه من أحوال الآخرة فيتحمل أصحابه أوزاره بدلاً منه ، فالرؤية هنا ليست بصرية، وإنما هي علمية قلبية . والاستفهام هنا تهكمي إنكاري وزاد التهكم عليه بصفة خاصة فقدم (عنده)، فأنكر أن يكون عنده علم الغيب كما أنكر علمه بأحوال الآخرة .[٢]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحذف الظرف ، ويحوّل الجملة من الاسمية إلى الفعلية ، حيث عدّل صيغة (علْم) إلى الفعلية יודע (يعلم) ، وهو ما نتج عنه إخلال بالمعنى الأصلي . ومما يؤكد عدم دقة المترجِم هنا أنه جمع مع العلم الرؤية היודע ורואה خلافاً لترتيب الأصل ؛ إذ أن جملة (فهو يرى) جملة معطوفة على الاستفهام الأول (أعنده علم) ، وقد قدّر بعض المفسرين مفعولاً للرؤية أي يرى مآثمه في الآخرة ، وقيل يرى أن ما سمعه من القرآن باطل إلى غير ذلك من الأقوال.[٣] مما يؤكد فساد الترجمة هنا أنها مزج جملتين في جملة واحدة ، وحذف وتحويل لنوعية الجملة الأولى بما يخل بدلالة النص القرآني ، ويفقد الترجمة جزءاً من دلالة الأصل .

أما ريفلين فحافظ على التقديم للظرف האם איתו بما يعني حفاظه على نمط الجملة الاسمية في الأصل ، كما التزم بإفراد الجملة الثانية منفصلة عن الأولى ، وحافظ بالتالي على تأخير فعل الرؤية كما في الأصل ، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف بالدقة المعهودة منه في اقتفاء أثره ، حيث حوّل نمط الجملة للفعلية بدلاً من الاسمية في الأصل ، كما ضم الرؤية بعد فعل المعرفة أي دمج الجملتين معاً ، بما يجعل ترجمته قاصرة عن دلالات الأصل مثل ترجمة ركندورف . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

*****

مما سبق يتأكد لنا أن ثمة تفاوت كبير بين نظرة المترجمين لأهمية التقديم والتأخير في النص القرآني وكيف أنه يسفر عن معان لم يصرح بها النص إعمالاً لعقل المتلقي ، وجذباً لانتباهه إلى ما يقال أمامه ، ثقة في إدراكه لهذه المعاني الكامنة في الخطاب . وقد تفاوت الالتزام بين المترجمين من محاولة الالتزام شبه التام بالظاهرة كما هو الحال عند ريفلين ، إلى مستوى عدم تقدير أهمية الظاهرة، وهو ما انعكس في عدم الالتزام بها إلا في حالات قليلة للغاية كما هو الحال عند ركندورف وبن شمش . واللذين تعمدا الخروج عن الأمانة العلمية والموضوعية في الترجمة ، مما يؤكد قصور ترجمتيهما عن أداء ونقل معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية نقلا صحيحاً .

---

(١) בן שמש : עמ' 324 .
(٢) الزمخشري : ج٤، ص ٤٢٧ . أبو السعود : ج٨، ص١٦٣ . د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات . ص ٥٨.
(٣) أبو حيان الأندلسي : ج١٠، ص٢٣.

الفصل الثانى

ظاهرة التكرار

المبحث الأول : التكرار فى اللغة العربية

المبحث الثانى : التكرار فى اللغة العبرية

المبحث الثالث : نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعانى القرآن

المبحث الأول

التكرار لغة واصطلاحاً :

قال "ابن منظور" : " الكرّ :الرجوع ، وكررّ الشيء و كركره : أعاده مرة بعد أخري ، ويقال كرّرتَ عليه الحديث وكركرته إذا رددته عليه" . وقال "الجوهري" : " كررت الشيء تكريراً وتكراراً ، وقال أبو سعيد الضرير قلتُ لأبي عمرو ما بين تفعال و تَفْعال ؟ فقال : تفعال اسم ، وتَفْعال بالفتح مصدر" .[1] وقال "ابن فارس" : " كرّ يدلّ علي جمع وترديد ، من ذلك كررتُ ، وذلك رجوعك إليه بعد المرة الأولي فهو الترديد الذي ذكرناه " .[2]

وقال " الزركشي" : " التكرار هو مصدر كرّر إذا ردّد وأعاد ، وهو تَفْعال بالفتح ، وليس بقياس ، بخلاف التفعيل . وقال الكوفيون : هو مصدر فعّل والألف عوض من الياء في التفعيل ، والأول مذهب سيبويه" ؛ [3] أي أن التكرار يعني الترديد والإعادة للشيء مرة بعد أخري ومصدره يأتي علي تَكرار بالفتح وعلي تكرير .

وفي الاصطلاح هو دلالة اللفظ علي المعني مردداً ، كقولك لمن تستدعيه : أسرع أسْرع ، فإن المعني مردد واللفظ واحد ، ويكون هذا الترديد لغرض بلاغي . و يكون باللفظ أو بالمرادف لتقرير المعني ، فإذا أعيد لغرض آخر غير متعلق بالمعني الأول لم يكن منه .[4]

وقد مرّ هذا المصطلح بالكثير من التطور – كسائر المصطلحات البلاغية – في تعريفه؛ نظراً لشيوعه في اللغة العربية ، وتنوع أغراضه البلاغية . فقد تعرّض له معظم النحاة والنقاد والبلاغيين وباحثي علوم القرآن ، سواء من القدامى أم من المحدثين .[5]

فمن القدامى نجد "سيبويه" يشير إليه في" الكتاب" تحت عنوان" وضع الظاهر موضع المضمر لزيادة التمكين والتقوية في النفس" . مشيراً إلي أنه لا يكون حسناً في كل موضع ، بل له مواضعه التي يحسن فيها ، ومواضعه التي يقبح فيها . وهو ما ذكره " السيرافي " في شرحه لكتاب سيبويه حيث ذكر أن التكرار يأتي في حالة الإظهار ويحسن في مقام التفخيم ، وخاصة إذا كان هذا الإظهار (التكرار) في جملة أخرى . أما إذا كان في نفس الجملة فهو مما يقبح لدى سيبويه .[6]

---

(١) ابن منظور: ج٥ ، ص ١٣٦،١٣٥ .

(٢) ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ، ج ٥ ص ١٢٦.

(٣) الزركشي : ج٣ ص ٨ ،٩ .

(٤) ابن الأثير : المثل السائر ، ج ٢ ص ١٢٩. الزركشي : ج٣ ص ١٠. صفاء بغدادي سليمان : أسلوب التكرار في القرآن وأثره في التوحيد، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية البنات، جامعة عين شمس، ١٩٨٨، ص ٢. إبراهيم الإبياري : الموسوعة القرآنية، مؤسسة سجل العرب، ١٩٨٤، مج٣ ص ٥٧ . د. درويش الجندي : ص ١٧٨ . السيد أحمد الهاشمي : جواهر البلاغة، الإسكندرية ، د.ت ، ص ١٨٣.

(٥) د. أحمد مطلوب : ج١ ص٢٣٦. د. منير سلطان : ص ٢٧٦،٢٧٥ .

(٦) د. عبد القادر حسين : أثر النحاة في البحث البلاغي، ص ١٥٢،١١٩،١١٨. سيبويه : الكتاب ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ ، ج٢ ، ص ٣٦٠ ، ٣٧٧ وما بعدها .

أي أن سيبويه لم يذكر التكرار صراحة ، بل ذكره ضمن الإظهار بدلاً من الإضمار . ولكن يُذكر له أنه أول من تعامل مع هذه الظاهرة وأشار إليها .

ونجد "الفرّاء" قد اهتمَّ بالتكرار مستخدما المصطلح وتحدث عن أنواعه – كتكرار الحروف – سواء كان بإعادة اللفظ والمعني ، أم بإعادة المعني فقط ، أم بإعادة اللفظ دون المعني . وهو يجيز هذا كله ، لكنه يجيز تكرار اللفظ والمعني إذا كان بين اللفظين المكررين فاصل ، أو كان مسوقاً لغرض بلاغي . فقد ذكر في قوله تعالي ﴿ أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون﴾ أُعيدت (أنكم) مرتين ، ومعناهما واحد إلاّ أن ذلك حسن لما فرقت بين (أنكم) وبين خبرها بـ(إذا) . وفيما عدا الغرض البلاغي فالتكرار لديه مستقبح ، بل هو غاية في القبح – وهو ما أخذه عنه من أتي بعده – لكنه لم يعلل سبب هذا القبح .[١]

أما "أبو عبيدة" "في مجاز القرآن" فقد تحدث عنه وسماه "مجاز المكرر" وذكر أنه للتوكيد مستشهداً بقوله تعالي ﴿ قال يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين ﴾ أعاد الرؤية .[٢]

أي أن كلاً من الفراء وأبي عبيدة قد نجاح في استخدام المصطلح بشكل دقيق يتفق مع تعريفه السابق ذكره ، ولعل الفراء أول من استخدم المصطلح وأسهب في الكلام عنه .

في حين ذكر " الجاحظ " التكرار في " البيان والتبيين" تحت مصطلحين أولهما الترداد ، إذ يقول: "وجملة القول في الترداد ، أنه ليس فيه حد يُنتهي إليه ، ولا يُؤتي علي وصفه وإنما ذلك علي قدر المستمعين ، ومن يحضره من العوام والخواص . وقد رأينا الله عز وجل ردد ذكر قصة موسى ، وهود ، وهارون ، وشعيب ، وإبراهيم...لأنه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم ، وأكثرهم غبي غافل أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب " .[٣] فالترداد لدى الجاحظ له أحواله فقد يكون عيباً مطلقاً ، إذا كان لغير داع ، وقد يكون غير معيب مطلقاً كما في القصص . وقد يتردد بين المدح والذم في غير ذلك ، والحكم عليه خاضع للمتلقي ولمقتضي المقام .[٤] والمصطلح الآخر لدى الجاحظ هو الإعادة إذ يقول : " وما سمعنا بأحد من الخطباء كان [لا] يرى

---

(١) الفراء : معاني القرآن، تحقيق محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج٢ ص٢٣٤،٢٣٥. د. عبد القادر حسين : أثر النحاة في البحث البلاغي، ص ١٥٢ ،١٥٣ .

(٢) أبو عبيدة معمر بن المثنى : ج١ص١٢. د. أحمد مطلوب : ج١ ص ٢٣٦.

(٣) الجاحظ : البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي، القاهرة،١٩٦٠، ط٢،ج١ ص ١٠٤،١٠٥.

(٤) الجاحظ : ج١ ص١٠٥ . د. الشاهد البوشيخي : مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، دار القلم، الكويت ، ١٩٩٥، ط٢، ص ١٧٤وما بعدها .

إعادة بعض الألفاظ وترداد المعاني عيّا" .[١] فالجاحظ دقيق هنا في تحديد دلالة المصطلح في ضوء غرضه البلاغي ، وفي ضوء حيز الاتصال ، لكنه لم يستخدم مصطلح التكرار في كتابه هذا .

أما "ابن قتيبة" فقد استخدم المصطلح في باب" تكرار الكلام والزيادة فيه" ، متناولاً تكرار القصص وأسبابه ، ومتعرضاً لأنواع التكرار سواء بنفس اللفظ أم بلفظ مخالف ، مشيراً في هذا كله للغرض من التكرار وخاصة في القرآن الكريم .[٢]

أما "الزجاج" في كتابه "معاني القرآن وإعرابه" فقد أشار للتكرار في حديثه عن" الآية (١٨٨) من سورة آل عمران " بقوله " وقعت (فلا تحسبنهم) مكررة لطول القصة والعرب تعيد إذا طالت القصة في (حسب) وما أشبهها ، إعلاما أن الذي جري متصل بالأول وتوكيد للأول.... والتكرير أوكد وأوضح للقصة" [٣] . فهو يؤكد علي دلالة التكرار البلاغية – مستخدماً المصطلح – في ضوء قدرة اللغة العربية وأساليب العرب ، دون ذكر تعريف له .

وكذلك أشار " الخطابي " في " بيان إعجاز القرآن " إلي التكرار وتقسيمه إلي معيب إذا كان لغير داعٍ ، ومحمود محتاج إليه في حالة الاهتمام وخشية النسيان أو التهاون ،[٤] لكنه لم يعرف التكرار كسابقه . وهو في هذا يتفق مع ما سبق أن ذكره الجاحظ في كتابه .

أما "ابن جني" فقد أشار في " الخصائص" تحت باب "في الاحتياط" إلي التكرار ضمن إشارته للتوكيد باعتباره أحد سبل التوكيد . كما ذكره في "المحتسب " مشيراً إلي أن الحسن في التكرار إنما يرجع إلي اختلاف اللفظ الثاني عن الأول . أما إذا اتحد اللفظان فلا يقبله "ابن جني" . وهو يستحسن التكرار إذا كان في موضع التعظيم والتفخيم . وهو في هذا يقترب كثيراً مما ذكره " الفراء " ، ولا يختلف عن الفراء إلا في ذكره لسبب الاستحسان أو القبح في التكرار باعتبار أن المخالفة في اللفظ تكون لثقل وكراهة الإعادة .[٥]

---

(١) د. الشاهد البوشيخي : ص١٩٩، ٢٠٠.

(٢) ابن قتيبة الدينوري : تأويل مشكل القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية ، ص ٢٣٢:٢٤٠.

(٣) الزجاج : معاني القرآن وإعرابه، تحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي ، دار الحديث ، القاهرة ١٩٩٧ ، ط٢، ج١، ص ٤٩٨ . وكذا : ج٤، ص ١١.

(٤) الخطابي : بيان إعجاز القرآن ، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق د. محمد خلف الله أحمد ود. محمد زغلول سلام ، القاهرة، دار المعارف، ط٤، ص٥٢.

(٥) ابن جني : الخصائص ، ج٣، ص١٠١ وما بعدها . د. عبد القادر حسين، المرجع السابق، ص ٣١٩،٣٢٠ . د.عز الدين علي السيد : التكرير بين المثير والتأثير، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ١٩٧٨، ط ١، ص ٩٩،١٠٠.

أما "أبو هلال العسكري" فقد أشار في "الصناعتين" أثناء حديثه عن الإطناب إلي ذكر التكرار مؤكداً مجيئه لغاية وغرض بلاغي .[١] دون ذكر لتعريف المصطلح ، وإن استخدمه بوعي يدل علي معرفة تامة بدلالته .

أما "ابن فارس" فذكر في "الصاحبي" أن التكرار من سنن العرب وأنه الإعادة إرادة الإبلاغ ، ويأتي بحسب العناية بالأمر وأهميته .[٢] وهو بهذا يقصر الفائدة في الاهتمام وحده ، لكنه من جهة أخرى عرّف المصطلح في ضوء المعني اللغوي والاصطلاحي له.

أما "الباقلاني" فلم يذكر في "إعجاز القرآن" سوى أن التكرار من أبواب البديع مع استشهاده ببعض أبيات الشعر وبعض آيات القرآن الكريم .[٣] وذلك دون تعريف للمصطلح أو لأغراضه البلاغية . هذا مع خطئه في نسبة هذا الفن إلي علم البديع دون علم المعاني .

أما "ابن رشيق" فلم يعرّف في "العمدة" المصطلح ، بل أشار إلي أنه قد يحسن حينا ويقبح أحياناً، مؤكداً علي شرط الغرض البلاغي لدى الشاعر عند التكرار . ومشيراً لبعض أغراضه .[٤]

وكذلك " ابن منقذ " فلم يعرّف المصطلح في " البديع" واكتفي بإيراد شواهد شعرية تحت عنوان باب التكرار.[٥]

أما "الفخر الرازي" فقد أشار في كتابه "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز" إلي أن الاعتبار في التكرار هو الغرض من ورائه باعتبار أن الكلمات والحروف متكررة في كل الكلام ، والغرض هو مدار الفصل في الحكم علي حسن أو قبح التكرار في موضعه ، خاصة وأنه يتحدث عن هذا في فصل بعنوان "في بيان فساد طعنهم في القرآن من جهة التكرار والتطويل" .[٦] أي أنه لم يعرف المصطلح بل دَلَف إلي الغرض منه مباشرة .

أما "ابن الأثير" فقد أسهب في الحديث عن التكرار سواء في "المثل السائر" أو في "الجامع الكبير" متناولا لأنواعه وأغراضه مع التطبيق علي نماذج قرآنية – وقد أوردنا تعريفه في صدر

---

(١) أبو هلال العسكري : كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ، ١٩٥٢ ، ط ١، ص ١٩٢ وما بعدها .

(٢) ابن فارس : الصاحبي ، ص ٣٤١.

(٣) الباقلاني : إعجاز القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، القاهرة ، دار المعارف، ص١٦٠

(٤) ابن رشيق القيرواني : العمدة في صناعة الشعر ونقده ، تصحيح السيد محمد بدر الدين النعساني، مطبعة دار السعادة، القاهرة ، ١٩٠٧، ط ١ ، ج٢ ص٥٩ وما بعدها .

(٥) أسامة بن منقذ : البديع في نقد الشعر، تحقيق : أحمد أحمد بدوي ، ود. حامد عبد المجيد، القاهرة ، مطبعة مصطفي البابي الحلبي ، ص ١٩١ وما بعدها.

(٦) الإمام فخر الدين الرازي : ص٣٩٠.

الحديث عن تعريف التكرار – مؤكداً علي أنه باب دقيق المأخذ من مقاتل علم البيان.[(١)] أي أنه نسب التكرار لعلم البيان .

أما "ابن أبي الإصبع" فأشار في "تحرير التحبير" إلي أن التكرار يكون بالكلمة الواحدة لتأكيد الوصف أو المدح ... ".[(٢)] وهو هنا حصر التكرار في اللفظة الواحدة دون التركيب ودون الجملة، وهو ما أخذه عليه بعض الباحثين المعاصرين .[(٣)]

وأشار "بدر الدين بن مالك" في "المصباح" إلي تعريف المصطلح بأنه إعادة اللفظ لتقرير معناه ، ثم انتقل إلي أغراضه .[(٤)] لكنه أدخل التكرار ضمن علم البديع سيراً علي نهج "الباقلاني" .

أما "القزويني" فقد أشار في "الإيضاح" إلي التكرار ضمن وسائل الإطناب مؤكداً علي غرض التكرار .[(٥)]

أما " العلوي " فقد ذكر في " الطراز" أن التكرير أحد أفرع التأكيد ، وأنه يختص بعلم البيان ، ثم أشار لموقعه الرفيع في البلاغة العربية ولأنواعه .[(٦)] فهو قد تبع "ابن الأثير" في نسبة التكرار لعلم البيان وليس لعلم المعاني .

ونجد "الزركشي" ومن بعده "السيوطي" قد فصلاً في "البرهان" و"الإتقان" تعريف التكرار وأنواعه وأغراضه مع الاستشهاد بالآيات القرآنية .[(٧)] وإن كان الزركشي أشمل وأدق من السيوطي الذي أوجز في حديثه عن التكرار .

أما المحدثون من الباحثين فلم يختلف أحد منهم حول تعريف القدامى للتكرار ، بل وساروا علي نهجهم في هذا التعريف .[(٨)] أما ما وقع من اختلاف بين القدامى أنفسهم من ناحية ، وبين المحدثين من ناحية أخرى – فهو في إدراج التكرار مرة ضمن علم المعاني، سواء ضمن أبواب التوكيد أم ضمن الإطناب . ومرة يتم إدراجه ضمن علم البيان ، وثالثة ضمن علم البديع . فكما

---

(١) ابن الأثير : المثل السائر، ج٢، ص ١٥٧،١٢٩ . الجامع الكبير: ص١٩٥ ، ٢٠٤ وما بعدها .

(٢) ابن أبي الإصبع المصري : تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن ، تحقيق د. حفني محمد شرف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٣٨٣هـ ، ص ٢٧٦،٣٧٥.

(٣) د. عز الدين علي السيد : ص ١١٣.

(٤) بدر الدين بن مالك (ابن الناظم) : ص ٢٣٣،٢٣٢.

(٥) الخطيب القزويني : ج٣، ص٢٢٥ وما بعدها.

(٦) العلوي : ج٢، ص ١٧٧،١٧٦.

(٧) الزركشي : ج٣، ص ٩،٨ وما بعدها . السيوطي : الإتقان ، ج٣، ص ٢٠٠،١٩٩ وما بعدها.

(٨) د. منير سلطان : ص ٢٧٨،٢٧٧ . د. أحمد مطلوب : ج١، ص٢٣٨،٢٣٦ . د. درويش الجندي : ص ١٧٨ . د. كمال محمد المهدي: التكرار في القرآن الكريم مظاهره وأسراره، مجلة الزهراء ، كلية الدراسات الإسلامية والعربية ، فرع البنات، ١٩٩٠، ع٨ ص ٢٢٢ . د. محمد شعبان علوان : ص٧٩ .

رأينا أن كثيراً من القدامى قد أدرجوه ضمن علم المعاني ، وتبعهم في ذلك غالبية المحدثين ،[١] إلا أن بعض المحدثين أدرج التكرار ضمن البديع كذلك .[٢]

والرأي الراجح هو نسبة التكرار إلي علم المعاني باعتباره جزءاً أساسياً في الجملة بل ومنه تكرار الجمل بما يخرجه عن حيز البديعات .

أما الفارق ما بين التوكيد والتكرار فلم يظهر جليًّا أثناء تعريفات التكرار لدى القدامى، فنجد أن بعضهم أدرج التكرار كأحد أنواع التوكيد – وهذا في حد ذاته ليس بخطأ – لكن الخلط نبع من سير بعض المحدثين علي هذا النهج والقول بأن التكرار هو التوكيد بلا فارق بينهما . بل اشتط البعض منهم بقوله : "وعلينا أن نحذف كلمة تكرار في القرآن الكريم فقد كانت مدخلاً دخل منه من أراد أن يخوض في آيات الله ليطعنوا في بلاغة القرآن الكريم" .[٣]

ويحمد لهذا الرأي دفاعه عن القرآن الكريم ، لكن يؤخذ عليه عدم الفهم لطبيعة القرآن، ولظواهره البلاغية التي هي جزء من ظواهر اللغة العربية ذاتها . ذلك أن الفارق بين التكرار والتوكيد فارق واضح وجلي، وإلا لَماَ استخدم العرب لفظتين للإشارة إلي نفس الشيء ، فمنبع الخلط جاء من التوكيد اللفظي وهو إعادة اللفظ الأول بعينه أو بمرادفه اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً أو جملة ، وإن كان وقوعه في الجمل محل خلاف .

أما التكرار فهو أعم من التوكيد اللفظي ، وكما يقول المناطقة ، فإن كل توكيد لفظي تكرار، وليس كل تكرار هو توكيد لفظي . ذلك أن التكرار لا يقتصر علي تكرار اللفظ بل يتعداه لتكرار المعني وهو الأشيع في القرآن الكريم . كما أن التوكيد اللفظي يلحظ فيه تجاور الألفاظ المعادة كما يتضح من أمثلته نحو : (أخاك أخاك) . (لا، لا أبوح بالسر) . في حين لا يُشترط هذا في التكرار، فقد يتجاور اللفظان المكرران وقد لا يتجاوران .[٤] كما أن التوكيد يكون بإعادة المرادف نحو : رأيت أسداً ليثا . ولا يكون التكرار كذلك ؛ لأنه إن وقع الترادف في الألفاظ فلابد من تكرار الألفاظ بعينها، وإن وقع في المعاني فلا يشترط ذلك . وعلي مستوي الجملة ففي التوكيد لا يوجد فاصل بين المؤكَد والمؤكِد . أما التكرار فيجوز الفصل بحرف عطف ، كما في قوله تعالي : ﴿كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون﴾ ،[٥] ومن ثم فقد أخطأ من عدّ التكرار هو التوكيد بعينه لوجود هذه الفروق بينهما .

---

(١) د. عز الدين علي السيد : ص ٨٨ . صفاء بغدادي سليمان : ص١٤،١٥. عبد المتعال الصعيدي : البلاغة العالية (علم المعاني) ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ١٩٩١، ط ٢، ص١٢٥،١٢٧.

(٢) د.علي الجندي : البلاغة الفنية ، نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٦ ، ص ٢٠٠ ، ٢١٣ ، ٢١٤ . "حيث عاب علي "الحموي" عدم نسبة التكرار للبديع– بينما في موضع آخر ينسب هو نفسه التكرار للإطناب".

(٣) د. ثناء سعد محمد : التوكيد في العربية والعبرية والسريانية– دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة ، ٢٠٠٠، ص ٩ .

(٤) د. كمال محمد المهدي : ص٢٢٨ . صفاء بغدادي سليمان : ص ٥ ،وما بعدها.

(٥) د. كمال محمد المهدي : ص ٢٢٩ . صفاء بغدادي سليمان : ص٧،٨ .

أسباب وقوع التكرار :

لابد للباحث في ظاهرة التكرار من معرفة دواعيها سواء أكانت دواعي عامة أم خاصة فمن الدواعي العامة نجد أن التكرار في البلاغة عامة، وفي بلاغة القرآن بصفة خاصة ، هو نهج من سنن العرب في أقوالهم يقبله ذوقهم، ويعرفون فضله .(١)

وفي ضوء هذا فهو مهم لإفهام العوام وتثبيت الفكرة ؛ لأن التكرار يُرسِّخ في الذهن ما تكرر، حتى لينسى الذهن صاحب التكرار ، ويتذكر المكرّر .(٢) وهو افتنان للمتكلم في فنون الكلام بما يدفع السأم والملل عند الخاصة من الناس .(٣) وهو في جميع الأحوال مراعاة للمتلقي ولمقتضي الحال فإذا كان المتلقي غافلاً أو معانداً ساهياً حسن التكرار. وإذا كان المقام مقام وعظ أو حض علي الخير أو إصلاح ذات البَيْن أو تخويف وتهويل ...إلخ ، فالتكرار واجب محمود ٤ ومن هنا كان علي المرسل أن يعي بشكل تام أحوال من يخاطب ومقام الحديث ؛ أي أن المتلقي هو مركز الاهتمام هنا.

أما الدواعي الخاصة فهي المتعلقة بالقرآن ، بالإضافة لما سبق ذكره من دواع . فنجد منها : نزول القرآن الكريم علي الرسول ع . علي مدى ثلاثة وعشرين عاما منجماً بحسب الأحداث ومقتضيات الأحوال ، وتبعاً لما يبديه القوم من استجلاء لغامض، أو توضيح لمبهم، أو استفسار عن مجهول . ومن ناحية أخرى كان فيه تسلية لقلب الرسول ع بذكر قصص الأنبياء قبله ، ومواقف أقوامهم منهم بحسب مواقف المشركين من الرسول ع .(٥) وكذلك كثرة الأمية بين العرب . ومن ثم كان الاعتماد علي الذاكرة حتمية النسيان إضافة لما تضمنه القرآن الكريم من تشريعات ومفاهيم عديدة كل هذا كان في حاجة لمزيد تكرار لترسيخه في ذهن المتلقي من جهة، والعمل علي الربط بين موضوع وآخر، أو فكرة وأخرى في سياق النص القرآني من جهة أخرى .(٦) ثم نجد هدف الترغيب والترهيب ، والتكرار خير من يمثل الأمور أمام الإنسان متجسدة ، بما يدفعه

---

(١) د. علي الجندي: ص ٢٠٠ . ابن فارس : الصاحبي ، ص ٣٤١ . السيوطي : المزهر في علوم اللغة وأنواعها. تحقيق محمد أحمد جاد المولي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث ، القاهرة . ط٣. ج١، ص ٣٣١،٣٣٢ . د.البدراوي زهران : ظواهر قرآنية في ضوء الدراسات اللغوية بين القدماء والمحدثين، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ط٢، ص ٦٧،٧٤.

٢) صفاء بغدادي سليمان : ص١٢،١٣ . د.أحمد أحمد بدوي : من بلاغة القرآن . مكتبة نهضة مصر القاهرة . ص ١٤٣.

(٣) بن قتيبة الدينوري : ص ٢٣٥.

(٤) د. البدراوي زهران : ص ٦٧ وما بعدها . د. عز الدين علي السيد . ص ٩٠،٩١.

(٥) صفاء بغدادي سليمان : ص ١٠٣،١٠٦.

(٦) صفاء بغدادي سليمان : ١٠٢ وما بعدها

للالتزام وعدم الخروج عن جادة الصواب .[١] وأهم هذه الدواعي هو إظهار إعجاز القرآن بالتفنن في إخراج الكلام بصور شتى– رغم التكرار الظاهر– تعجيزاً للعـــرب عـــن مجـــاراة الأســـلوب القرآني.[٢]

أنواع التكرار :

قسّم الباحثون من القدامى والمحدثين التكرار إلي أنواع كل بحسب اجتهاده ووجهة نظره. فنجد منهم من قسّمه اعتماداً علي الإفادة في الجملة أو عدمها ، وذلك في ضوء دلالته في سياق الجملة أو الفقرة . وهناك آخرون قاموا بتقسيمه اعتماداً علي ما يتكرر هل هو اللفظ أم المعني ، وذلـــك في ضوء الشكل والمضمون معاً . وقسمّه فريق ثالث بحسب أنواع الكلام العربي ؛ من اسم وفعل وحرف ، ثم تكرار القصص والأمثال .....إلخ .

فأصحاب الرأي الأول : يرون أن التكرار يكون مفيداً إذا كان لضرورة ، ولغرض بلاغي ، مما يجعله مستحسناً في موضعه. أو ألاَّ يكون مفيداً ، ومن ثم فهو مستقبح ؛ لأنه لم يأت بجديـــد في المعنى.[٣] وأول من أشار إلي هذا " سيبويه " و "الفراء " وأسهب فيه "الجاحظ" ومن أتى بعده من البلاغيين .

أما أصحاب الرأي الثاني : فيرون أن التكرار ينقسم إلى قسمين رئيسيين ، ينقسم كل منـــها بدوره إلى فرعين منفصلين :

القسم الأول : يوجد في اللفظ والمعني .[٤] وهو ينقسم بدوره إلي نوعين متميزين مفيد وغـــير مفيد ، فالنوع الأول ينقسم إلى :

١–تكرار مفيد ، يوجد في اللفظ والمعني ويدل علي معني واحد، والمقصود به غرضان مختلفان نحو قوله تعالي : ﴿ويريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين ليحق الحق ويبطل

---

(١) المرجع السابق : ص ١٠٦،١٠٧.

(٢) المرجع السابق ، نفسه.

(٣) سيبويه : ج١ ص ٣٠ . ج٢ ، ص٣٦٠ ، ٣٧٧ . عبد القادر حسين : اثر النحاة في البحث البلاغـــي ص ١١٨،١١٩. الفراء : ج٢ ، ص٢٣٤،٢٣٥ . الجاحظ : ج١ ، ص١٠٤،١٠٥ . الخطابي : ص ٥٢ . ابـــن جني : ج٣ ١٠١،١٠٢. ابن رشيق : ج٢ ص٥٩ ، وغيرهم كثير . ومن المحدثين : د. فوزي السيد عبد ربه: المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين ، دار الثقافة للنشر ، القاهرة ، ١٩٨٣، ص ٢٥٢،٢٥٣. د. عبد العزيز عتيق : ص ١٥٩. د. أحمد مطلوب : ج١ ص٢٣٦،٢٣٧، د.عبد القادر حسين: فـــن البلاغـــة ، ص١٨٥،١٨٦ . د. عز الدين علي السيد : ص ١٠٥،١٠٦.

(٤) ابن الأثير : المثل السائر ج٢ ص١٥٧ . د. محمود السيد شيخون : أسرار التكرار في لغة القرآن ، دار الهداية للطباعة ، القاهرة ، ص ٩ .

الباطل ولو كره المجرمون﴾ ، فالتكرار الأول (يحق الحق) تميز بين الإرادتين ، والثاني (ليحق الحق) بيان لغرضه فيما فعل.(١)

٢- تكرار مفيد، يوجد في اللفظ والمعني ويدل علي معني واحد ، المقصود به غرض واحد ، نحو قوله تعالي: ﴿ فقتل كيف قدّر * ثم قتل كيف قدّر﴾ ، فالتكرار دلالة على التعجب من تقديره وإصابته الغرض .(٢)

النوع الثاني : يوجد في اللفظ والمعني وهو غير مفيد .(٣) وهو ما وصفه " ابن رشيق" بأنه الخذلان بعينه .

القسم الثاني : وهو يوجد في المعني دون اللفظ ، وله فرعان مفيد ، وغير مفيد .

١- المفيد إذا كان التكرار في المعني يدل على معنيين مختلفين (كدلالته علي الجنس والعدد) وهو موضع مشكل ؛ لأنه يسبق إلي الوهم أنه تكرار محض يدل علي معني واحد ، في حين أنه يدل علي معنيين مختلفين ، نحو قوله تعالي : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلي الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ ، فإن الأمر بالمعروف داخل تحت الدعاء إلي الخير، فهو خاص والخير عام . وفائدة التكرار هنا ذكر الخاص بعد العام للتنبيه على فضله.(٤)

٢- المفيد إذا كان التكرار في المعني ويدل علي معني واحد لا غير؛ نحو: أطعني ولا تعصني، فإن الأمر بالطاعة نهي عن المعصية، وفائدته تثبيت الطاعة في نفس المخاطب .(٥)

أما الفرع الثاني من القسم الثاني يوجد في المعني دون اللفظ وهو غير مفيد ، وقد عابه "ابن الأثير" علي الناثر مطلقاً ، وأما علي الناظم فحسب موقعه .(٦) في حين يرى "ابن قتيبة" أن تكرار

---

(١) ابن الأثير: المثل السائر ج٢، ص١٥٨، ١٥٩ . محمد بن سليمان البلخي : مقدمه تفسير ابن النقيب، تعليق د. زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ص٢٣٠، ٢٣١. العلوي : ج٢، ص١٧٧، ١٧٩ . د. أحمد مطلوب : ج٢، ص٣٣٨، ٣٣٩ . د. محمد شعبان علوان : ص٧٩ . د.محمد عبد المطلب : البلاغة والأسلوبية، لونجمان ، القاهرة ، ١٩٩٤، ط١ ، ص٢٩٦ . د. محمود السيد شيخون : ص ٩، ١٠.

(٢) ابن الأثير: المثل السائر، ج٢، ص ١٦١، ١٦٢. الجامع الكبير ، ص٢٠٦ . محمد بن سليمان البلخي : ص٢٢٧ . د. محمد السيد شيخون: ص ٩، ١١ . د. محمد شعبان علوان : ص ٨٠

(٣) ابن الأثير : المثل السائر، ج٢، ص١٧١، الجامع الكبير ، ص ٢٠٧ . ابن رشيق : ج٢، ص٥٩ . بدر الدين بن مالك : ص٢٣٣، ٢٣٤ . عز الدين علي السيد : ص١٠٦، ١٠٧. د.محمد السيد شيخون : ص ١٠.

(٤) ابن الأثير : المثل السائر: ج٢، ص ١٧٢، ١٧٣، الجامع الكبير ص ٢٠٩ . العلوي : ج٢ ص ١٨٣، ١٨٤ . محمد بن سليمان البلخي : ص٢٣١ . د. محمد شعبان علوان : ص٨١ .

(٥) ابن الأثير : المثل السائر: ج٢، ص١٧٤، ١٧٥ ، الجامع الكبير ص٢١٠ . محمد بن سليمان البلخي : ص ٢٣٢. د. أحمد مطلوب : ج٢، ص٣٣٩ . د. محمد عبد المطلب : ص ٢٩٧، ٢٩٨ .

(٦) ابن الأثير : المثل السائر ، ج٢، ص١٧٨، ١٧٩. محمد بن سليمان البلخي : ص٢٣٢.

المعني بلفظتين مختلفتين ؛ إنما جاء نتيجة لإشباع المعني والاتساع في الألفاظ. ومن ذلك مجيء الصفة مؤكدة بلفظها دون تكرار ، نحو : عطشان نطشان ، فكرهوا التكرار التام فأبدلوا العين نوناً .(١)

في حين يرى أصحاب الرأي الثالث : أن للتكرار في القرآن صوراً متعددة منها تكرار الحرف ، وتكرار الكلمة ، وتكرار الجملة بلفظها ومعناها ، وتكرار صفات الله وقدرته ، ثم تكرار القصص.(٢)

فتكرار الحرف : نحو تكرار (أنْ) ، كما في قوله تعالي : ﴿ فلما أن أراد أن يبطش بالذي هو عدو لهما قال يا موسي...﴾ ، فتكرير (أن) مرتين دليل علي أن موسي عليه السلام تمالك نفسه ، وكان منه إبطاء في بسط اليد إلي الثاني بالقتل ، خلافاً لما كان عليه الحال في المرة الأولى . وكذلك تكرار (لا) النافية ، وتكرار حرف الإضراب (بل) .(٣)

وأما تكرار الكلمة : فنحو قوله تعالي ﴿أولئك الذين كفروا بربهم وأولئك الأغلال في أعناقهم وأولئك أصحاب النار﴾، فتكرار الإشارة (أولئك) لإبراز مصير الكفار وما أعد لهم وما صدر عنهم.(٤)

وأما تكرار الجملة فنحو :﴿ قل إني أمرتُ أن أعبد الله مخلصاً له الدين...﴾ .(٥)

وتكرار الصفات نحو : السميع، العليم، الغفور...إلخ ؛ توكيداً لهذه الصفات وإقراراً لها في النفوس. (٦)

وهذا التقسيم لم يخرج عن كونه مفيداً ؛ أي هو تصنيف ضمن النوع الأول، وليس تصنيفاً قائماً بذاته . إذا لو لم تفد الكلمة أو الجملة معني جديداً للنص لم تكن من التكرار الحسن في شيء.

وأمّا تكرار القصص والأمثال فهو من أبرز دواعي التكرار في القرآن الكريم؛ لإضافات جديدة تحملها القصة في كل مرة تذكر فيها، وذلك لتنويع الفائدة والقطع بإعجاز القرآن الكريم. وهذا التكرار للقصص قد يكون والقصة مكررة بجملتها، أو بمقطع منها ، أو بذكر جانب من القصة فقط ، وفي صورة أخرى بذكر الجانب الثاني وهكذا . كما أن التكرار يكون لفائدة ، ويتم عن

---

(١) ابن قتيبة : ص ٢٣٦،٢٣٧،٢٤٠. أبو هلال العسكري : ص ١٩٤ . الزركشي: ج٣،ص ٣٣.

(٢) الزركشي : ج٣، ص ٢٥. صفاء بغدادي سليمان : ص١٣٣. د. كمال محمد المهدي : ص ٣٣٤ . د. عز الدين علي السيد : ص ٢٩٣،٢٩٤ .

(٣) ابن الأثير : المثل السائر ، ج٢، ص ١٦٤ ، الزركشي: ج٣، ص ٢٤. صفاء بغدادي سليمان : ص ١٣٤،١٣٥ .

(٤) صفاء بغدادي سليمان : ص ١٣٦،١٣٧، وما بعدها .

(٥) المرجع السابق : ص ١٤٠ .

(٦) المرجع السابق : ص١٤٤،١٤٥.

طريق اختلاف بالتعريف والتنكير ، أو بالزيادة والنقصان ، أو بالتقديم والتأخير...إلخ .[١] وأما دلالة هذا التكرار فأسهب فيها كل من تناول دلالة تكرار القصص من المفسرين والبلاغيين .

وهناك ما يُعرف بالمتشابه وهو ضمن تكرار القصص ؛ كأن ترد آية ما ثم ترد مرة أخرى بنفس السياق مع اختلاف في التقديم والتأخير، أو التعريف والتنكير...إلخ .[٢] وهو ما صنفت فيه كتب متخصصة .[٣] وأسهب السيوطي وغيره في الحديث عن مثل هذه الآيات .[٤]

وبعد أن استعرضنا أنواع التكرار، بقي لنا أن نشير إلي أهميته وأغراضه البلاغية بشيء من التفصيل .

أولاً : أهمية التكرار :

للتكرار أهميته العظمي التي لا جدال فيها لكن زعم بعض العرب ومن لا نفاذ لهم باللغة العربية وأسرارها، ممن خفي عليهم أسرار التكرار– أن فيه نقصاً ووهناً، ورأوه ضيقاً من سعة، وضعفاً من قوة فعابوه في اللغة عامة،[٥] وفي القرآن خاصة ،[٦] بل واتخذوه مدخلاً للطعن في بلاغة القرآن وإعجازه .

غير أن هؤلاء وأولئك ممن جهلوا مواءمة التكرار للفطرة العربية السليمة أولاً ، فلم يدركوا أن عادة العرب في خطاباتها إذا أهمت بشيء إرادة لتحقيقه وقرب وقوعه، أو قصدت الدعاء عليه– كررته توكيداً، وكأنها تقيم تكراره مقام المقسم عليه، أو مقام الاجتهاد في الدعاء عليه حيث تقصد الدعاء . وقد نزل القرآن بأسلوبهم لتستحكم عليهم الحجة في عجزهم عن معارضته . وفي هذا ما فيه من مراعاة القرآن– خاصة– للمقام ولأحوال المخاطبين .[٧]

وثانياً جهل هؤلاء الوظيفة المزدوجة الأداء والتي تحمل مع توثيق المعني ودفع المساهلة في القصد إليه ، قيمة صوتية وفنية تزيد القلب قبولاً واستحساناً له ، ويشعر المتلقي مع التكرار باستجابة

---

(١) ابن قتيبة : ص ٢٣٢،٢٣٤ . ابن فارس : الصاحبي، ص٣٤٣ . مناع القطان : مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت ،١٩٩٥ ، ط٢٧، ص٣٠٧،٣٠٨ . د. كمال محمد المهدي: ص٢٣٢ . إبراهيم الإبياري : مج٣ ص١٤٦،١٤٧.

(٢) الزركشي : ج١، ص١١٢ . السيوطي : معترك الأقران ، ج١، ص٨٩ . إبراهيم الإبياري: ج٣، ص١٥٥ وما بعدها .

(٣) الكرماني : البرهان في متشابه القرآن . الرازي : درة التأويل . الخطيب الإسكافي : غرة التأويل.

(٤) السيوطي : معترك الأقران ، ج١، ص ٨٩ وما بعدها.

(٥) د. علي الجندي: ص١٩٩. "حيث ذكر أن الحموي عاب التكرار وجرده من قيمته البلاغية ". صفاء بغدادي سليمان : ص ١٥ . الزركشي : ج٣، ص ٩ . الرازي : ص ٣٨٨.

(٦) د. فضل حسن عباس : ص ٣٧٩.

(٧) د. عز الدين علي السيد : ص ٨٨ . الزركشي : ج٣،ص٩ . د.كمال محمد المهدي : ص٢٢٢،٢٢٣ .

يلمسها في نفسه ، كتلك التي يلمسها عند سماعه للنغم الطيب ، ولاستقامة الـوزن في الشـعر ، وغيره من الفنون الرفيعة .[١] ومن هنا كان التكرار في الوعظ والوعد والوعيد حضاً للإنسان على الخير ودفعاً به عن الشر .[٢]

ثانياً : أغراض التكرار :

التكرار أسلوب تعبيري يصور انفعال النفس بمثير، واللفظ المكرر فيه هو حلقة الوصـل بـين النص (الخطاب) وبين الوجدان ، فالمتكلم – والذي هو في بؤرة الحديث عن الأغراض البلاغيـة للتكرار– يكرر ما يثير اهتماماً عنده ، ويرغب في نقل هذا الاهتمام إلي نفوس المخاطبين ، أو مَن في حكمهم بتعاقب الزمان والمكان . باعتبار أن التكرار يزيد الشيء تميزاً عن غيره.[٣] والغرض من التكرار يُستقي من السياق ولا يفرض من الخارج.[٤] ومن خلال هذا تنقسم أغراض التكرار إلي أغراض عامة أو كلية ، وأخرى خاصة أو جزئية بالنسبة لسابقتها.[٥]

وإذا أردنا مزيدًا من الدقة فسنري أن الأغراض الجزئية تتعلق بالرثاء أولاً ؛ باعتبار شدة الوجد فيه ، ولهذا قلّ أن نقرأ رثاءً لا تظهر فيه خاصية التكرار . والتكرار فيه يكون تارة باسم المرثـي وتارة بصفاته ، ويستوي في هذا الفرد والجماعة .[٦]

كما يتعلق التكرار بالغزل لارتباطه بالعاطفة الإنسانية ويكون التكرار فيه لاسـم المحبـوب ولصفاته أو للسعادة التي يعيشها المحب بسبب من محبوبه .[٧]

ويلي ذلك غرض المدح باعتباره يرتبط بمشتهي النفس في الظهور والتفرد بالخلال الحسنة.[٨] ويتعلق به الفخر.

وأما الهجاء فهو صنو المدح لارتباطه بشعور البغض والاستخفاف إثارة للزراية والعيـب في المهجو، ويكون وقع التكرار فيه أشدّ لخروجه عن انفعال مباشر صادق قـد لا يتـأتى في بعـض

---

(١) د. عز الدين علي السيد : المرجع السابق ، نفسه . د. البدراوي زهران : ص٣٧ . د. كمال محمد المهدي : ص٢٣١.

(٢) الزركشي : ج٣، ص٩ . د. محمود السيد شيخون : ص٥٠ . د. كمال محمد المهدي : ص ٢٢٢،٢٢٣.

(٣) د. عز الدين علي السيد : ص١٣٧،١٣٨ . فخر الدين الرازي : ص٣٩٠.

(٤) د. منير سلطان : ص٢٧٨،٢٧٩ . د. عز الدين علي السيد : ص٢٩٣.

(٥) صفاء بغدادي سليمان : ص١٠١ . د. عز الدين علي السيد : ص ١١٥،١١٦.

(٦) د. عز الدين علي السيد : ص ١٨٨،١٨٩،٢٠٠.

(٧) المرجع السابق : ص ١٣٨،١٣٩،١٤٦ .

(٨) المرجع السابق : ص ١٧١،١٧٦.

الأحيان مع المدح.[١] ويتعلق بالهجاء الاعتذار والتنصل الدال علي غريزة الخوف ومحاولة النجاة من بطش المعتذر إليه ورداً للتهمة الموجهة .[٢]

ثم يأتي مقام النصح والوعظ والإرشاد والذي هو غرض النفس البشرية من الحياة في سلام وأمن دائم لا يشوبه انقطاع .[٣]

وهذه الأغراض الجزئية هي شائعة في الشعر العربي بعامة . وهي جزئية باعتبار ما هو كلي .[٤] والمراد به ما نزل به القرآن حيث أنه نزل بذروة سنام البلاغة العربية ، مشتملاً علي الأغراض المتعارف عليها ، ومزيداً فوقها مما قد لا يكون شائعا إلا لدى خاصة العرب.

أما الأغراض الكلية حسبما وردت في القرآن فهي :

١- التقرير: وهو الفائدة العظمي للتكرار، فقد قيل إن الكلام إذا تكرر تقرر .[٥] وقد نبه الله تعالي علي السبب الذي لأجله كرر الأقاصيص والإنذار في القرآن بقوله : ﴿وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكراً ﴾[٦]

٢- التأكيد : وهو تقرير المعني في النفس، بل عدَّ البعض هذا الغرض هو الأساسي من أغراض التكرار[٧] ولم يزد عليه[٨] . والتكرار أبلغ من التأكيد ؛ لأنه وقع في تكرار التأسيس، وهو أبلغ ؛ لأن التأكيد يقرر إرادة معني الأول وعدم التجوز، فلهذا قال "الزمخشري" في قوله تعالى ﴿ كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون ﴾ ، فإن الثانية تأسيس لا تأكيد ، لأنه جعل الثانية أبلغ في الإنشاء فقال : وفي (ثم) تنبيه علي أن الإنذار الثاني أبلغ من الأول.[٩]

---

(١) المرجع السابق : ص١٨١،١٨٤،١٨٨.

(٢) المرجع السابق : ص ١٦٦،١٧٠.

(٣) المرجع السابق : ص ١٢٢،١٢٣.

(٤) المرجع السابق : ص١٣٧ . صفاء بغدادي سليمان : ص١٠١.

(٥) الزركشي : ج٣،ص٩،١٠ . د. كمال محمد المهدي : ص٢٢٥ . صفاء بغدادي سليمان : ص١١٠.

(٦) السيوطي : الإتقان ، ج٣، ص١٩٩.

(٧) الزركشي : ج٣ ، ص ٨،١١ . " حيث جعل في عنوان القسم الرابع عشر : التكرار علي وجه التأكيد. كما جعله أول فوائد التكرار في كتابه ".

(٨) أبو عبيدة معمر بن المثنى : ج١، ص١٢.

(٩) الزركشي : ج٣، ص١١ . ابن قتيبة : ص٢٣٧ . صفاء بغدادي سليمان : ص ١٠٩ . د. كمال محمد المهدي : ص٢٢٦ . السيد أحمد الهاشمي : ص١٨٣ . د. أحمد مصطفي المراغي :علوم البلاغة ، دار الأفاق ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ط١، ص ٢٣٦ . د. محمود السيد شيخون : ص ٦٤ .

٣- زيادة التنبيه علي ما ينفي التهمة ليكمل تلقي الكلام بالقبول : كقوله تعالي ﴿وقال الذي آمن يا قوم اتبعوني أهدكم سبيل الرشاد يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع ﴾.(١) حيث تكرر النداء ليعطي الأثر المطلوب من استمالة المخاطبين إلي حديثه . ومن ثم عبَّر بعض البلاغيين عن هذا الغرض بالاستعطاف ، أو باستمالة المخاطب والتلطف به ، وخاصة في الوصايا والوعظ .(٢)

٤- إذا طال الكلام وخُشي تناسي الأول أُعيد ثانياً تطرية له وتجديداً لعهده : كقوله تعالي: ﴿ ثم إن ربك للذين عملوا السوء بجهالة ثم تابوا ...إن ربكَ من بعدها لغفور رحيم﴾ . وذكر "الزركشي" أنه قد يَرد منه شيء يكون بطريق الإجمال والتفصيل وذلك بأن تتقدم التفاصيل والجزئيات في القرآن ، فإذا خُشي عليها التناسي لطول العهد بها بني علي ما سبق بها بذكر الإجمال بعد التفصيل" .(٣) ويرى "ابن الأثير" أن التكرار هنا من باب البلاغة والفصاحة لكي يجيء الكلام تاماً مستوفياً .(٤)

٥- الترديد، أو تعدد المتعلَّق، كما في قوله تعالي : ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ ، فإنها وإن تعددت فكل واحد منها متعلق بما قبله من ذكر النعم ، إحداها عقب الأخرى .(٥)

٦- التعظيم والتهويل : ويحدث ذلك عند ذكر الشيء علي طريق الإخبار عنه بما يشفي النفس من كشفه، فإذا بالمتكلم يعيد ذكره بلا زيادة بيان، فيزداد الغموض ، وكأن المتكلم رأى ما يصفه به أقل مما حقه أن يوصف به ، فتركه علي ما كان قبل التكرار لتذهب فيه نفس المخاطب كل مذهب جذباً للانتباه نحو إكبار ما يساق عنه الحديث ، نحو قوله تعالي : ﴿الحاقة ما الحاقة وما أدراك ما الحاقة ﴾ .(٦) فنجد فيه ما فيه من التعظيم والتهويل.

---

(١) الزركشي : ج٣، ص ١٣،١٤. السيوطي : الإتقان ، ج٣، ص ٢٠٠ . القزويني: ج٣، ص ٢٢٥ . د.أحمد مطلوب : ج١، ص٢٣٧ . د. أحمد مصطفي المراغي : ص٢٣٦ . إبراهيم الإبياري : ج٣، ص٥٧ . د. محمد شعبان علوان : ص ١٤٤،١٤٥.

(٢) د. كمال محمد المهدي : ص٢٢٦،٢٢٧ . السيد أحمد الهاشمي : ص١٨٤. د. عز الدين علي السيد : ص ٢٠٣ ، ٢١١ . د. منير سلطان : ص ٢٧٩. د.محمود السيد شيخون : ص٥٧، ٥٨ .

(٣) الزركشي : ج٣، ص١٤،١٥. صفاء بغدادي سليمان: ص ١١٣،١١٤ . القزويني : ج٣، ص ٢٢٥،٢٢٦. د. عبد العزيز عتيق : ص ١٥٩.

(٤) ابن الأثير: المثل السائر ،ج٢، ص ١٦٦،١٦٧. د.فوزي السيد عبد ربه : ص٢٥٤ . علي الجندي : ص١٩٣ . عبد المتعال الصعيدي : ص١٢٧.

(٥) الزركشي : ج٣، ص ١٨،١٩ . السيوطي الإتقان : ج٣ ص٢٠١ معترك الأقران ، ج١،ص٩١،٩٢ . القزويني : ج٣ ص ٢٢٦ . صفاء بغدادي سليمان : ص١١٩،١٢٠ . د. فوزي السيد عبد ربه : ص٢٥٤. د. أحمد مصطفي المراغي : ص ٢٣٦،٢٣٧ . د.أحمد مطلوب : ج١، ص٢٣٧،٢٣٨ . د.محمد شعبان علوان: ص١٤٥ . إبراهيم الإبياري : مج٣، ص٥٨.

(٦) الزركشي : ج٣، ص١٧ . السيوطي : الإتقان ج٣، ص٢٠٠ . بدر الدين مالك : ص ٢٣٢،٢٣٣ . د.عز الدين علي السيد : ص١٢٨ . د. فوزي السيد عبد ربه : ص ٢٥٤ . صفاء بغدادي سليمان : ص ١١٦،١١٧. إبراهيم الإبياري : ج٣ ، ص٥٧ . د. محمود السيد شيخون : ص٦٢.

٧- الوعيد والتهديد : [١] وأطلق عليه البعض الإنذار،[٢] أو تأكيد الإنذار والتخويف ،[٣] أو الردع والإنذار .[٤] وذلك كقوله تعالي : ﴿كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون﴾ ، والإنذار بعد (ثم) فيه تنبيه علي أن تكرار ذلك مرة بعد أخرى وإن تعاقبت عليه الأزمنة لا يتطرق إليه تغيير، بل مستمر دائماً .[٥] والتخويف هنا صادر عن رحمة وإشفاق ، أو عن تعالٍ وزهو ، أو عن غيرها من الدوافع النفسية الداعية للتحذير .[٦]

٨- العناية والاهتمام : وهو من العناصر النفسية التي ذكرها "الخطابيّ" للتكرار حيث يحتاج إليه في الأمور المهمة، التي قد تعظم العناية بها ويخاف بتركه وقوع الغلط والنسيان والتهاون. ونحو قوله تعالي : ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ .[٧] وهو من سبيل ذكر النعمة بعد النعمة والتعقيب علي كل واحدة منها .[٨]

٩- المبالغة : سواء لمزيد تفخيم أو لمزيد تهوين في الشأن . ويكون ذلك في حالات المدح ، أو التنصل، أو في إظهار الحال، أو في الذم ، كما في قوله تعالي ﴿لا يؤمنون﴾ – ثم ذكر بعدها– ﴿ولا يدينون دين الحق﴾ ، وكرر هنا تسجيلاً عليهم بالذم ورجمهم بالعظائم . وللدلالة علي شدة الخطب كما في قوله تعالي : ﴿إنما أشكو بثيَّ وحزني إلى الله ﴾ .[٩]

١٠-التنويه بشأن المخاطب؛ والتفخيم له : كقوله ع : "إن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إبراهيم " .[١٠]

١١-التعجب : كقوله تعالي : ﴿فقتل كيف قدَّر * ثم قُتل كيف قدَّر﴾، فأعيد تعجباً من تقديره، وإصابته الغرض، علي حد قولهم : قاتله الله ما أشجعه .[١١]

---

(١) بدر الدين بن مالك : ص ٢٣٣ . الزركشي : ج٣، ص١٧

(٢) القزويني : ج٣، ص ٢٢٥. د. عبد العزيز عتيق : ص١٥٩

(٣) د. فوزي السيد عبد ربه : ص ٢٥٥.

(٤) د. فضل حسن عباس : ص ٣٧٨ . د. كمال محمد المهدي : ص٢٢٦.

(٥) الزركشي : المرجع السابق، نفسه . صفاء بغدادي سليمان : ص ١١٨. إبراهيم الإبياري : مج٣، ص٥٧

(٦) د. عز الدين علي السيد : ص١٢٠.

(٧) الخطابيّ : ص ٥٢ . ابن فارس : الصاحبي ، ص ٣٤٢ . د. عز الدين علي السيد : ص٩٧ .

(٨) د. أحمد مطلوب : ج١، ص ٢٣٨،٢٣٧.

(٩) د. عز الدين علي السيد : ص ١١٧،١١٦ . صفاء بغدادي سليمان : ص١٢٩ . د. محمود السيد شيخون : ص ٦١ وما بعدها . د. محمد شعبان علوان : ص٨٤ .

(١٠) السيد أحمد الهاشمي : ص١٨٤ . صفاء بغدادي سليمان : ص١٢٤ . د. شعبان محمد سلام : أثر البلاغة العربية في الشعر العبري ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص٩٩ . بدر الدين بن مالك : ص ٢٣٣.

(١١) الزركشي : ج٣، ص١٨ . صفاء بغدادي سليمان : ص ١١٩ . د. محمود السيد شيخون : ص٥٦ . د.محمد شعبان علوان : ص١٤٥ . إبراهيم الإبياري : مج٣، ص٥٧ . د. منير سلطان : ص ٢٧٩.

١٢-التلذذ بالذكر : نحو قوله تعالي : ﴿ فلما ألقوا قال موسي ما جئتم بـه السـحر إن الله سيبطله إن الله لا يصلح عمل المفسدين﴾، حيث تكرر لفظ الجلالة للتلذذ بذكره ، وأنه لا حياة للإنسان إلا بذكره والإكثار من ذكره .(١)

١٣-زيادة الترغيب في الأمر، أو ما يُعرف بالإغراء : والإغراء يأتي إثر الشعور بجانب النفع في الشيء للحصول عليه والاستمتاع به ، نحو قوله تعالي : ﴿وإن تعفوا وتصفحوا وتغفـروا فإن الله غفور رحيم﴾.(٢)

١٤- التوبيخ والازدراء والتهكم : وهو أسلوب يعبر عن الشعور بالتعالي ممتزجـاً بـالبغض وحب الانتقام في كثير من الأحيان ، نحو قوله تعالي : ﴿ ويل يومئذ للمكذبين﴾ ، ونحو : ﴿من جاء بالسيئة فلا يجزي الذين عملوا السيئات إلا ما كانوا يعملون﴾ ، ففيه زيـادة تبغيض للسيئة إلي قلوب السامعين .(٣)

١٥- الندم والحسرة : ويرتبط بالرثاء وما تبثه النفس لتخفيف حدة المصاب الـذي ألمّ بهـا، كقوله تعالي : ﴿ويوم يعضُّ الظالم علي يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسـول سـبيلا * ياويلتي ليتني لم أتخذ فلاناً خليلا ﴾ ، فتكرار (ليت) للتعبير عن مزيد الندم والحسرة.(٤)

١٦- قصد الاستيعاب : كقوله تعالي : ﴿إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الـرحمن عبداً...سيجعل لهم الرحمن وداً﴾ ، وقوله تعالي : ﴿فارجع البصر...ثم ارجع البصـر﴾، ونحو قولهم : قرأت الكتاب باباً باباً .(٥)

١٧- الإرشاد إلي الطريقة المثلي : كقوله تعالي : ﴿أولي لك فأولي * ثم أولي لـك فـأولي﴾ ، وهذا علي القول بأن معني (أولي) في الآيتين أحق وأوجب ، باعتبار أفعل التفضيل مـن (وَلِيَ) .(٦)

---

(١) د. درويش الجندي : ص ١٧٩،١٧٨ . السيد أحمد الهاشمي : ص١٨٤ .صـفاء بغـدادي سـليمان : ص ١٢٦،١٢٥. د. عز الدين علي السيد : ص١٥٦ وما بعدها . بدر الدين مالك : ص ٢٣٣.

(٢) السيد أحمد الهاشمي : ص ١٨٤،١٨٣ . درويش الجنـدي : ص ١٧٨. د. عـز الـدين علـي السـيد : ص١٢٢،١٢١ . د. محمود السيد شيخون : ص٥٤ ، ٥٥ .

(٣) د. علي الجندي : ص١٨٥ . د. محمود السيد شيخون : ص٥٥ . بدر الدين بن مالك : ص٢٣٣ . صـفاء بغدادي : ص ١٢٨ . د.عز الدين علي السيد : ص١٣١ . د. فضل حسن عباس : ص ٣٧٩،٣٧٨.

(٤) د. كمال محمد المهدي : ص ٢٢٨ . د. منير سلطان : ص ٢٧٩ . د. عبد العزيز عتيق : ص ١٥٩ . د.فضل حسن عباس : ص ٣٧٩ . د. عز الدين علي السيد : ص ١٣٠،١٢٩.

(٥) صفاء بغدادي سليمان : ص ١٢٧ . د. درويش الجندي : ص ١٧٨. السيد أحمد الهاشمي : ص ١٨٣ . د. عبد العزيز عتيق : ص١٦٠ . د. محمود السيد شيخون : ص٦٠ .

(٦) د. كمال محمد المهدي : ص٢٢٦. صفاء بغدادي سليمان : ص١١١ . السيد أحمد الهاشمي : ص١٨٤.

١٨- زيادة الاستبعاد : نحو قوله تعالي : ﴿ هيهات هيهات لما توعدون﴾ .[١] إلي غير ذلك من الأغراض والمعاني التي اختص بها التكرار في سياقات القرآن الكريم.

وأما عن تكرار القصص والأمثال فله العديد من الدلائل والمعاني منها :

إظهار الإعجاز اللغوي والبلاغي للقرآن من خلال إبراز الكلام الواحد في أساليب وفنون مختلفة.

١- تسلية قلب النبي صلى الله عليه وسلم .

٢- الزيادة في موضوع ما عن سابقه.

٣- عدم إمكانية نقل القصص كما هو الحال في نقل الأحكام .

٤- محاجة العرب وإظهار قصورهم عن الإتيان بمثل آية واحدة من القرآن ، فما بالنا بقصة كاملة .[٢] إلي غير ذلك من دلالات تكرار القصص والأمثال .

وبعد أن علمنا أن للتكرار هذه الفوائد في العربية ، وجب علينا بحث الظاهرة في اللغة العبرية حتى يمكننا المقارنة بين اللغتين . لمعرفة إمكانية نقلها أثناء ترجمة معاني القرآن الكريم إلي اللغة العبرية ، وإدراك مدى توفيق المترجم في الحفاظ علي هذه المعاني أو إضاعتها أثناء عملية النقل .

---

(١) د.محمود السيد شيخون: ص ٦٤. د. علي الجندي : ص ١٨٨. ابن أبي الإصبع المصري : ص ٣٧٦.

(٢) الزركشي : ج٣، ص٢٥،٢٦ وما بعدها . السيوطي : الإتقان ج٣، ص٢٠٤،٢٠٦. صفاء بغدادي: ص ١٢٩ وما بعدها . د. عز الدين علي السيد : ص٩٩ .

المبحث الثاني

التكرار لغة واصطلاحاً في العبرية:

تستخدم اللغة العبرية الحديثة للدلالة على التكرار مصطلح **חזרה** ، وهو لفظ مشنوي يعني (عودة – رجوع – أيبة) ، ثم تطور معناه في العصر الحديث ليعني (تكرار – مراجعة – استظهار) . واللفظ صيغة اسم مشتق من الفعل المشنوي **חזר** ، والذي يدل على الرجوع والعودة ثم تطور هذا المعنى ليدل على (كرر – ثنّى – عاود) .[١] ونلاحظ هنا الارتباط الشديد بين الدلالة الأساسية للفعل وبين التطور الذي حل بهذه الدلالة، ذلك أن التكرار هو العودة للشيء مرة وثانية وثالثة . ويقابل هذا المصطلح في الإنجليزية مصطلح Repetition.[٢] وقد أشار "ابن شوشان" إلى أن مصطلح **חזרה** يدل في الشعر خاصة على استخدام كلمة أو تعبير ما مرتين ، أو أكثر لتأكيد الفكرة ، أو للوزن ، أو لتأكيد الأثر .[٣]

وقد مر هذا المصطلح بعدة أطوار قبل أن يستقر استخدامه في الدراسات اللغوية والبلاغية ، وهذا ما دفع الباحثين إلى تحديد دلالته الاصطلاحية بأنه يعني : الإتيان بعناصر متماثلة في مواضع مختلفة من العمل الفني ؛ أي أن يكرر المرسل كلمة واحدة ، أو جذراً لغوياً ما ، أو عدة كلمات – يكررها أكثر من مرة داخل النص. ويختص في الشعر بتكرار الكلمات والإيقاع والقافية ، وهو ظاهرة موجودة في كافة اللغات والهدف منها هدف بلاغي إبلاغي .[٤]

ونلاحظ هنا شدة التقارب بين ما ذكره "ابن شوشان" من معنى لهذا المصطلح ، وبين دلالته الاصطلاحية . وربما كان هذا من دواعي استقرار هذا المصطلح في الدراسات اللغوية والبلاغية الحديثة ؛ للإشارة لظاهرة بلاغية أسلوبية شائعة في العبرية ، وخاصة في الأدب المقرائي.

وقد سبق هذا المصطلح في استخدام المفسرين والباحثين مصطلحان آخران عند الإشارة لظاهرة التكرار، أما أولهما فهو مصطلح **הישנות** ، وهو لفظ يرجع للعصر الوسيط ويعني (تكرار – إعادة الكرّة – عودة) . وهو صيغة اسم مشتق من الفعل **נשנה** وزن **נפעל** ، والذي يعني (تكرر – تردد – تثنّى – أُعيد) .[٥] ويقابله في الإنجليزية مصطلح Repetition كذلك.[٦] أما المصطلح

---

(١) א. אבן שושן : ע' חזר ، חזרה . ד. שגיב : ע' חזר ، חזרה .

(٢) ראובן אלקלעי : מילון עברי אנגלי שלם ،הוצאת מסדה ، ירושלים ، ע' חזר ، חזרה .

(٣) א. אבן שושן : שם .

(٤) עזריאל אוכמני : עמ' 172,171 . דוד ילין : תורת השירה הספרדית ، הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס . האוניברסיטה העברית، ירושלים، תשל"ח، עמ' 190. שמעון בר- אפרת : העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא، עמ' 22 . د. سعيد عبد السلام : دراسة معجمية لمصطلحات الأدب ، ص٢٦٢،٢٦٣.

(٥) א. אבן שושן : ע' שנה ، נשנה ، הישנות . דוד שגיב : ע' שנה ، נשנה ، הישנות .

(٦) ראובן אלקלעי : ע' שנה ، נשנה ، הישנות .

الآخر فهو مصطلح **כפל** ، وهو لفظ مقرائي تطورت دلالته في عصر المشنا من الطي والثني إلى معنى (الضعْف والجمع منه أضعاف) ، بينما في العصر الوسيط استخدم منه التعبير **כפל ענין במילות שונות** ؛ والذي يعني تكرار الفكرة (أو المضمون) بكلمات مختلفة . وهذه الصيغة **כפל** مشتقة من الفعل المقرائي **כפל** ، الذي يدل تطوره الدلالي على نفس دلالة الاسم **כפל** . وأما في العصر الحديث فاستخدم الاسم المشتق من وزن **הפעיל** من نفس الجذر ، وهو **הכפלה** والذي يعني (مضاعفة – زيادة – زيادة بمقدار ما قبله) .(١) وهذا المصطلح الأخير يقابل في الإنجليزية مصطلح Duplication .(٢)

ومن الجدير بالذكر أن القدامى عند حديثهم عن التكرار أكثروا من استخدام الجذر **שנה** أو **כפל** ، دون الجذر **חזר** . ولعل مرد ذلك أن الفعل **שנה – נשנה** يدل على التكرار والترديد في المقرا، ومن ثم شاع استخدامه أكثر من غيره من الأفعال التي تطورت دلالتها في المشنا عما كانت عليه في المقرا . من ذلك ما نجده لدى الحكماء حيث استخدام كل من رابي "يشمعئيل" ورابي "عقيبا" الفعل **שנה – נשנה** عند الحديث عن التكرار .(٣) وكذلك الحال عند " ابن جناح" أثناء إشارته لأسباب التكرار وفوائده البلاغية .(٤)

أما لدى المفسرين فنجد تنوعاً وتداخلاً في الاستخدام ، من ذلك مثلاً نجد أن "راشي" قد استخدم عند إشارته لتكرار القصة ، أو الحدث الفعل **שנה – נשנה** ؛ كما في إشارته في تفسيره لـ (خر٦/٣٠)، (خر٦/١٢) . وفي نفس الوقت يستخدم الجذر **כפל** للإشارة لنفس الجزئية ، كما في تفسيره لـ (تك٤٦/٨–٢٧) ، (خر١/١) . بينما استخدم الجذر **חזר** للإشارة لتكرار الموضوع كما في تفسيره لـ (أخبار ثان٢ /١٧) ، (تك ٢٨/١٠) .(٥)

أما "ابن مائير" و" أبراهام بن عزرا " فقد استخدما الجذر **כפל** للإشارة إلى كل ما يتعلق بهذه الظاهرة .(٦)

بينما حاول "دافيد قمحي" التمييز بين أنواع التكرار من خلال استخدامه للمصطلح الملائم لكل حالة ، فنجده عند الإشارة لتكرار الكلمات يستخدم الفعل **שנה – נשנה** ، كما في تفسيره لـ (إشع٤٢/٥) ، (إشع٢١/١) ، (تك ٤١/١٠) ، (نحميا ٤/١٦) . في حين يستخدم لتكرار الكلمات بفاصل ، أو بدون فاصل الجذر **כפל** ، كما في تفسيره لـ (تث٢/٢٧) ، (مل ٦/٢١) .(٧) لكن مازال تداخل المصطلح واضحاً لديه عندما يشير لتكرار الكلمات بفاصل بالفعل **שנה** مرة ، وبالفعل **כפל** مرة أخرى .

---

(١) א. אבן שושן : ע' כפל ، הכפלה . דוד שגיב : ע' כפל ، הכפלה .

(٢) ראובן אלקלעי : ע' הכפלה .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך א' ، עמ' 74,73 .

(٤) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' רצג ، רצז .

(٥) עזרא ציון-מלמד : עמ' 436 ועוד . יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 3 ، עמ' צו ،צז .

(٦) עזרא ציון-מלמד : עמ' 465 ועוד .וגם : כרך ב' עמ' 587 ועוד .

(٧) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' ،832 ،833 .

أما "موشيه بن نحمان" فحاول هو الآخر التمييز بين أنواع التكرار باستخدام الجذر כפל للإشارة لتكرار الكلمات ، وباستخدام الجذر חזר للإشارة لتكرار الموضوع، كما في تفسيره لـ(خر ٢٣/٢٤) ، (لا٩/١٨) .[١]

بينما نجد قصر الاستخدام على مصطلح واحد – دون التمييز بين أنواع التكرار المختلفة– عند "جوردون" في تفسيره لسفر المزامير ، حيث يستخدم مصطلح כפל .[٢]

ونظراً لوجود هذا التداخل في استخدام المصطلح ، نجد أن أول من حاول صياغة تعريف لمصطلح הישנות هو "موسي ابن عزرا" في كتابه "المحاضرة والمذاكرة" . وذلك للخروج من فوضى هذا الاستخدام – إن جاز لنا هذا التعبير– فقد أشار "ابن عزرا" إلى أن הישנות يعني الترديد ؛ وهو أن يعلق الشاعر كلمة في المصراع ، ثم يكررها في القفل كما هي مما يضفي جمالاً على البيت ، وذلك كما في (خر ٦/١٥) ، (مزامير ١/٢٩) .[٣] ونفس هذا التعريف للمصطلح – وأنه يقابل مصطلح الترديد في العربية – هو ما استقر عليه الاستخدام في العبرية الحديثة ،[٤] باعتباره أحد أنواع التكرار.

وأما مصطلح הכפלה فيعني (مضاعفة كلمة أو أكثر لغرض بلاغي) ، وذلك كما في (إشع ١/٤٠) ، وهو أحد وسائل الانحراف الأسلوبي عن التتابع اللغوي . وهو يدل على تكرار الكلمات سواء متتابعة أو بفاصل بينها، كما في (تك ٣٠/٢٥) ، (تك ١١/٢٢)، (مل١ ٣٧/١٨).[٥] ومن ثم فهذا المصطلح متعلق بأمرين الأول تكرار الكلمات بشكل متتابع أو غير متتابع ، والآخر : تكرار القصة أو الحدث . ولكن حديثا تم الاقتصار على دلالته على الفكرة الأولى فقط فيما يتعلق بالكلمات ، وهو ما يؤكده مقابله الإنجليزي Duplication .[٦] وأما تكرار الفكرة أو الموضوع فيستخدم للإشارة إليه مصطلح חזרה . وإن كان "كاسوتو" يرى أن مصطلح הכפלה يشير لتكرار القصة بصورة شبه كاملة مع وجود فروق بين الحالتين ، كما في تكرار قصة الخلق في (تك١ ، ٢) . وأما مصطلح חזרה فيعني تكرار عناصر أو أفكار معينة في حالات متشابهة ، مثل تكرار موتيف الزوج الذي يخشى القتل بسبب زوجته، وأخذ الزوجة داخل حريم

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 941 ועוד .

(٢) ש.ל. גרדון : כתובים עם באור חדש ، תהלים ספר ראשון (א- מא) ، הוצאת ש.ל. גרדון ، תל אביב، תש"ה ، עמ' xx, xix.

(٣) موسى ابن عزرا : المحاضرة والمذاكرة ، نقله إلى العربية أ.د. عبد الرازق قنديل ، مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القاهرة ، ٢٠٠١ ،ص ١٨٧ . דוד ילין : עמ' 188 .

(٤) د. سعيد عبد السلام العكش : المرجع السابق ، ص ٢٤١ .

(٥) עזריאל אוכמני : עמ' 155 . פרנק פולק : הסיפור במקרא (בחינות בעיצוב ובאמנות) ، מוסד ביאליק ،ירושלים، 1994 ، עמ' 31 . שמעון בר- אפרת : עמ' 22 . דוד ילין : עמ' 190 ،193 . د. سعيد عبد السلام العكش : المرجع السابق ، ص ٢٣٠ ،٢٣١ .

(6) Rev. Walter and W. Skeat : Etymological Dictionary of The English Language, Oxford at The Clarendon press ;1946, p.186.

ملك كبير كما في قصة سارة ورفقا في (تك١٢/١٠–٢٠)، (تك٢٦/٧ –١١) .[١] وأما مصطلح **כפל** فيستخدم في العصر الحديث في سياق التعبير **כפל לשון** ، أو **כפל מלים** والذي يعني (تكرار كلام – إعادة كلام للتأكيد – حشو الكلام) .[٢] فهو يعد مشتركاً لفظياً بين دلالة التكرار ودلالة الحشو ؛ أي الزيادة بدون فائدة بلاغية ، وإن استخدمه بعض الباحثين أمثال "أفنيري" للدلالة على الحشو أي الزيادة بدون فائدة فقط .[٣]

وبالتالي فمما سبق يتضح لنا أن جميع أنواع التكرار تندرج – في العبرية الحديثة – تحت مصطلح **חזרה** ، وهو المصطلح العام والشامل ، ثم يتم تحديد نوعية هذا التكرار هل هو **הישנות** ؛ أي ترديد ، أم **הכפלה** ؛ أي مزاوجة ومضاعفة ، أم **כפל לשון** ؛ أي حشو وزيادة ، أم غير هذا من الأنواع حسبما سنذكر فيما بعد . ومن ثم صارت الدلالة الدقيقة لكل مصطلح من هذه المصطلحات يتحدد في إطار دلالة غيره من المصطلحات.

وكما حدث في العربية من خلط بين دلالة مصطلح التكرار ودلالة غيره من المصطلحات حدث نفس الشيء في العبرية ، حيث تم الخلط بين مفهوم التكرار وبين مفهوم الجناس **צמוד** ؛ وهو تكرار نفس الكلمة مع اختلاف المعنى (الجناس التام) . فنجد " بر إفرات" يشير إلى أن الكلمة الرئيسية – وهي من أنواع التكرار – يمكن أن تتكرر مع تغيير معناها ، كما في قصة أيوب حيث ورد الفعل **ברך** ست مرات ، ولكن بدلالتين مختلفتين الأولى تشير للبركة ، والثانية تشير للعنة . فقد ورد في (أيوب ١/٥) **ברכו אלהים** بمعنى (سب– لعن) ، بينما ورد في (أيوب ١/١٠–١١) **ידיו ברכת ומקנהו** للدلالة على (البركة والزيادة) . وأشار المؤلف إلى أن تكرار الفعل بدلالتين متناقضتين يظهر مدى المخالفة والتناقض بين موقف أيوب من جهة ، وبين موقف الشيطان من جهة أخرى .[٤] ونفس الشيء نجده عند "بن تسيون ملميد" إذ يشير إلى أن جملة (**לבו יצוק כמו אבן ויצוק** – قلبه صلب كالحجر وقاس كالرحى) ، والواردة في (أيوب ٤١/١٦) ، استخدم فيها الفعل **ויצוק** بمعنى **יצוג** والذي يعنى (مماثل – معروض) ، ثم استخدم بمعنى آخر وهو **נִצב** والذي يعنى (صامد – منتصب) ، ونفس الشيء نجده في (قضا ١٠/٤) . وقد أشار إلى أن هذا الأسلوب شائع كذلك عند شعراء الأندلس من اليهود .[٥]

---

(١) מ. ד. קאסוטו : תורת התעודות וסידורם של כפרי התורה ، הוצאת ספרים של י"ל מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، ירושלים ، תשכ"ה ، מהדורה רביעית ، עמ' 60 ،61 .

(٢) א. אבן שושן : ע' כפל לשון . ד. שגיב : ע' כפל לשון . د. سعيد عبد السلام : المرجع السابق، ص٣١٦

(٣) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שנ ، ועוד .

(٤) שמעון בר- אפרת : עמ' 24 ،25 .

(٥) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 579 .

إن هذا الخلط في المفاهيم بين المصطلحين هو ما دعا "إفرايم حزان" لكتابة مقالة بعنوان: מחזרה ועד צמוד ؛ ليرصد من خلالها تداخل مصطلح التكرار ومصطلح الجناس عند عدد من المؤلفين أمثال "موسى ابن عزرا" و"دافيد يلين" وغيرهما .[١]

ولا شك أن ما ذكره كل من "بر إفرات" و"بن تسيون" ليس صحيحاً ، ذلك أن الشرط الأساسي للتكرار هو وحدة المعنى في جميع حالات التكرار سواء اتحد المبنى أم اختلف . وبالتالي فهذا الشرط غير متحقق فيما ضرباه من أمثلة ، حيث يختلف المعنى في كل مرة تظهر فيها الكلمة المكررة ، بما يعني تأكيد ما ذهب إليه "إفرايم حزان" من سوء الفهم والخلط بين المصطلحات .

ومن ناحية أخرى خلط بعض الباحثين بين مصطلح التكرار ومصطلح التوكيد في العبرية– كما حدث تماماً في العربية – فنجد "ثناء سعد" عند حديثها عن توكيد الجملة الاسمية تشير لما ورد في (مزامير ٨/٥٧) (נכון לבי אלהים נכון לבי ثابت قلبي يا رب ثابت قلبي) وتقول : " ففي الشاهد تكررت جملة נכון לבי للتوكيد " . وكذلك في (نشيد ١/٤) (הנך יפה רעיתי הנך יפה ها أنت جميلة يا حبيبتي ها أنت جميلة) .[٢] وفي حالة الجملة الفعلية تشير الباحثة للنموذج الوارد في (نشيد ١/٧) (שובי שוב השולמית שובי שובי ונחזה בך ارجعي ارجعي يا شوليت ارجعي ارجعي فننظر إليك) ، بقولها : "ففي الشاهد تكررت جملة שובי للدلالة على توكيد الجملة " .[٣]

وهي هنا قد خلطت بين مفهوم توكيد الجملة وبين التكرار للتوكيد ، فالأول يقع ضمن التوكيد بأدواته المختلفة ، بينما الثاني يقع ضمن التكرار ودلالته في النص . فشتان بين الطرفين خاصة وأن حالتي التكرار هنا سواء في الجملة الاسمية ، أو الجملة الفعلية تم الفصل بينهما بألفاظ مثل (אלהים، רעיתי، השולמית) ، وبالتالي لا يتوفر هنا شرط التوكيد وهو تتابع المؤكد بدون فاصل، أما إذا وقع فاصل بين حالات التكرار فهذا يقع ضمن التكرار وليس ضمن التوكيد.

*****

---

(١) אפרים חזן : מחזרה ועד צמוד גיווני המשמעות במלים חוזרות בשירה העברית בימי-הביניים ، מחקרי- ירושלים בספרות עברית . העורך : עזרא פליישר ، מס' א' ، תשמ"א ، עמ' 182-195 .

(٢) ثناء سعد محمد : التوكيد في العربية والعبرية والسريانية – دراسة مقارنة ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص ٣٣ .

(٣) المرجع السابق ، نفسه .

أسباب التكرار في العبرية :

يُعد التكرار سمة من سمات الثقافات الشفاهية ، ومن ثم فالتكرار في اللغات السامية سمة بارزة ؛ وذلك للإشارة لأهمية المكرر، ومدى دوره السياقي في لفت وجذب انتباه القارئ أو السامع إليه . فنجد أمثلة لهذا التكرار في النصوص الأكادية والأوجاريتية ؛ كما في ملحمة "جلجاميش" ، وفي حلم "دموزي" ،(١) كما نجده في الآرامية حسبما تنعكس من خلال بعض نصوص التلمود كما في שמע מינה....שמע מינה (פסחים 3 وما بعدها) .(٢) ولعل شيوع التكرار في اللغات السامية هو ما دفع كاتب العهد القديم – بصفة خاصة – لاستخدام هذه الوسيلة الأسلوبية والبلاغية الشائعة في عصره ، وفيما قبل عصره كذلك . خاصة وأن التكرار يخلق سحراً مغناطيسياً – ينتج عن الإيقاع المتكرر – هذا السحر هو ما يضفي على القارئ هدوءاً يساعده على الفهم اليسير لما سبق قوله . وهو السحر الذي يؤكد الترابط بين الأساس الإيقاعي والأساس الموضوعي للكلمة المكررة .(٣)

كما أن التكرار كغيره من البني الأسلوبية يعمل على إيجاد انحراف عن النمطية والرتابة، وهو ما يخلق تجديداً في نفس القارئ ، أو السامع بما يبعده عن الملل والسآمة . كما يعمل التكرار على إظهار وإبراز الفكرة הבלטה ، ويضفي ثقلاً زائداً للمعلومة المتضمنة في الكلمة المكررة . ويبدو أن هذا السبب هو ما أدى إلى شيوع هذا النمط في القصص المقرائي ، كما في (قضا ١٨/٤٥) ، وكما في قصة عبد إبراهيم (تك ٢٤) . وكلما زاد هذا الانحراف ظهوراً لدى المتلقي ، كلما أضفى ثقلاً كبيراً وبارزاً على النص ؛ نظراً لأن طبيعة الإنسان هي إدراك ما هو شاذ ، أو غير مألوف بشكل أكبر من إدراك ما هو نمطي .(٤)

كما يرجع التكرار للانفعال الشعوري لدى المرسل "المتكلم" ، وذلك أن المرسل إذا انفعل حاول زيادة التأثير على المتلقي فيلجأ للتكرار كوسيلة ناجعة لتحقيق هدفه ، كما في (إشع٥١/٩)، (إرميا ٢٢/٢٩) .(٥)

وأما السبب الرئيسي للتكرار فهو عدم الثقة في الذاكرة سواء لدى المرسل ، أو لدى المتلقي؛ مما يدفع المرسل للتكرار تأكيداً لفكرته من ناحية ، وتأكداً من وصول ما ذكره –الرسالة– للمتلقي بجلاء تام من ناحية أخري . وقد أشار لهذه الظاهرة الكثير من العلماء ، وذكر بعضهم ما يُعرف

---

(١) محمد تمام بن مصطفى : قصة إبراهيم في القرآن والتوراة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس، ٢٠٠٠ ، ص ٢١٩ ،٢٢٠ .

(٢) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שנב .

(٣) יוסף דנה : הפואטיקה של השירה העברית בספרד בימי הביניים עפ"י ר' משה אבן עזרא ומקורותיו ،דביר،ירושלים ،עמ ' 62

(٤) פרנק פולק : עמ' 61، 62 . משה גושן גוטשטיין : הלשון העברית והלשונות השמיות – קווים למבוא ، הוצאת דביר ، תל אביב ، תשכ"ה ،עמ' 15 .

(٥) שמואל שרירא: מבוא לכתבי הקודש، הוצאת מבואות، תשט"ו، מהדורה שלישית، עמ'38 .

بالتفكير المرحلي "المتدرج" חשיבה הדרגתית وهو أن يلجأ المرسل لذكر جملة مـــا ، ثم يســـتدرك الأمر بتكرار المسند مثلا – في هذه الجملة ؛ كمكمل للمفهوم العام للجملة ، وتأكيــداً لمضـــمونها . فمثلاً في (لا ٤/١٢) (ושרף אותו על-עצים באש על שפך הדשן יישרף ويحرقها علـــى حطب بالنار على مرمى الرماد تحترق) ، نجد أن تكرار الفعل المستقبل יישרף رغم تمام معنى الجملـــة بدونه ، إنما يرجع لما ذكرناه آنفاً من الشك في عدم إيصال الفكرة للسامع ، ومن الرغبة في التأكيـــد للأمر الوارد هنا .(١)

هذا عن التكرار بصفة عامة ، وأما عن بعض أنواع التكرار فنجد أولاً تكرار اللازمة פזמון في القصيدة الشعرية . ومرجع هذا التكرار هو أسلوب إنشاد هذا الشعر ذلك أن الشاعر قد ينشد شعره بشكل منفرد ، أو بمصاحبة جوقة ، وأحيانا قد توجد جوقتان تتبادلان الإنشاد مع الشاعر ، وكل شطر ينشده الشاعر ترد عليه الجوقة بشطر موازي له في الشكل والمضمون . حيث يكـــرر الشعر الشرقي عامة الفكرة الموجودة في الشطر الأول – يكررها في الشطر الثاني بشكل أعمق ، وهو ما يطلق عليه توازي الشطرات أو القوافي הקבלת הצלעות או החרוזים.(٢) وربما كان أصل اللازمة في النثر هو الإجابة التي يرد بها المستمعون على الوقفات التي يقفها القاصّ في أثنـــاء سرده للنثر الموزون ؛ وإن كان هناك من يعتقد أن اللازمة إنما اســـتخدمت أساســـاً كإجابـــة أو كموافقة على ما ورد في القصيدة . (٣)

وأما تكرار القصة الواحدة أو الحادثة الواحدة مرتين ، فهذا مرجعه تعدد المصادر التي وردت عنها هذه القصة ؛ أي تعدد مصادر التوراة مما يؤدي إلى تكرار بعض المقاطع النصية القصصية في أكثر من موضع مع اختلاف الشخصيات المتحدث عنها أحياناً ، أو إعادة الحدث بالشخصـــيات نفسها مع اختلاف المكان والزمان ، كما في قصة إبراهيم ، وفي قصة الطوفان .(٤)

وثمة آراء تعارض فكرة تعدد المصادر ، وترى أن الأمر لا يتعدى مجرد خطأ ناسخ بمعـــنى أن هناك أشخاص عدة كانوا يقومون بتدوين بعض الفقرات التي تحظى بإعجـــابهم علـــى هـــوامش نسخهم، وربما يتم هذا في المتن نفسه . وأن النسّاخ عند نسخهم هذه النصوص لم يجدوا غضاضة في ضم هذه الفقرات أو الأجزاء المكررة للمتن نفسه ، ومن ثم أتت هذه التكرارات كما في سفر (إرميا) على سبيل المثال .(٥) أو أن الحدث أو القصة التي تكررت في السفر ترجع لورودهـــا في

---

(١) יהושע בלאו : על חזרת הנשוא במקרא ، המקרא ותולדות ישראל – מחקרים במקרא ובספרות ימי בית שני לזכרו של יעקב ליוור ، העורך: בנימין אופנהיימר ، אוניברסיטת תל אביב תשל"ב ، עמ' 234، 235 .

(٢) מ.צ. סגל : מבוא המקרא ، הוצאת קרית ספר ، ירושלים ، 1977 ،הדפסה תשיעית ، ספר ראשון ، עמ' 71، 73 . ש.ל. גרדון : עמ' xxvii;xxvi

(٣) ש.ל. גרדון : שם . מ.צ. סגל : שם .

(٤) محمد غنام بن مصطفى : ص ٢٢٠، ٢٢١ .

(٥) פרנק פולק : עמ' 33 ، 34 . מ.ד.קאסוטו: תורת התעודות ، וסדורם של ספרי התורה ، הוצאת ספרים י"ל מאגנס، האוניברסיטה העברית ، ירושלים ، תשכ"ה ، מהדורה רביעית، ע' 60 :70.

نسختين مختلفتين وأن النسّاخ ضموهما معاً في نسخة جديدة واحدة ،[١] ومن ثم فهم رغم محاولة الهروب من القول بالمصادر ونظرياتها في التوراة ، إلا أن مسألة تدخل النسّاخ في الأمر يؤكد مسألة المصادر حتى وإن رفضها البعض منهم.

ولقد سار عدد من الباحثين على هذا النسق ؛ في محاولة من جانبهم لتبرير وجـود التكـرار للأحداث ، أو للفقرات وتلمُّس أسبابه في ضوء عدد من النماذج تكشف عـن نمـط التكـرار، وتجعلنا نتوقعه في بعض الأحيان ، من ذلك :

أولاً : تكرار المحادثة החזרה על שיחה : فعلى الرغم من إيجاز المحادثـات وخاصـة في المقرا، إلا أنها قد تتكرر في بعض القصص مرتين ؛ وسبب هذا في رأيهم :

* تكرار المتحدث نفسه لمحادثة سابقة اشترك فيها.

* تكرار قصة الأحداث التي سبق أن أوردها الكاتب نفسه .

كما هو الحال في محادثة العبد مع إبراهيم ، ثم تكرارها عند لقائه مـع لابـان وبتوئيـل، في (تك٢٤) . وسبب تكرارها إظهار حرص العبد ومثابرته واجتهاده لتحقيق رغبة سيده .[٢]

ثانياً : تكرار التعليمات التي تلقاها الرسول أثناء تنفيذه لهـا הוראות לשליח ובצוען : فإذا تم تحميل رسول برسالة ما ، فإنه يكرر ما سبق أن حُمل به أمام المرسل إليه ، كما في (مـل٢ ١٩/١٨) ، (تك ٥/٣٥) ، (صمو٢ ٥/٧) .[٣]

ثالثاً : الحدث والإخبار به אירוע והודעה : يتم هذا النوع من التكرار بمراعاة (التغيرات الصرفية والنحوية) ، ويكون التكرار على لسان الشخصية الفاعلة لهذا الحـدث عنـدما ترويـه كحدث ماضٍ ، وفي هذه الحالة تكون نظرتها نظرة للخلف تتطابق مع ما سبق أن ذكره الكاتـب نفسه ، كما في (صمو٢ ٣/٢١-٢٣) ، (صمو٢ ١٥/١٧) .[٤]

رابعاً: الأمر وتنفيذه צו וביצוע : وذلك عندما يورد النص أمراً ما ، فإن تنفيذ هذا الأمر يستدعي ذكر الأمر نفسه ، مع مراعاة المواءمة الصرفية والنحوية عند التكرار ، كما في قصة أمنون وتامار (صمو٢ ٩/١٣) ، (صمو٢ ٢٤/١٤) . فالتطابق التام بين الأمر وبين تكراره يدل على تحقق الأمر بحذافيره كما في (مل٢ ٧ /١) .[٥]

---

(١) מ.צ. סגל : ספר שני ، עמ' 387 ،388

(٢) מנשה דובשני : מבוא כללי למקרא ، הוצאת ספרים יבנה בע"מ ،תל אביב ، 1983 ، הדפסה 8 ، מהדורה שניה، עמ' 166 .

(٣) פרנק פולק : עמ' 72 .

(٤) פרנק פולק : עמ' 60 ،61 – 73 ،75 .

(٥) שם : עמ' 60 ،68 ،71 .

خامساً : التكرار بين أجزاء القصة الواحدة للربط – **חזרה לקשור** : وقد يكون التكرار للربط بين القصص إذا تم الفصل في القصة الواحدة بفاصل غريب ، كما في قصة يوسف (تك ٣٧) ، حيث توقفت القصة لتسرد قصة يهودا في (تك ٣٨) ، ثم استؤنف استكمال القصة الأولى في (تك ٣٩) . ومن ثم فإن الفقرة الأولى تكورت للربط ، ونفس الشيء نجده في (خر ٦/١٤–٢٥) ، (خر ٧/١–٧) ، والهدف من هذا التكرار هو مساعدة القارئ على الاستمرار في متابعة القصة الأصلية . وإن كان " فرانك بولاك " يرى أن هذا التكرار الرابط بين القصص قد تم دمجه في مرحلة متأخرة بيد كاتب منقح [١].

ومن ثم يتأكد لنا أن ثمة اشتراكاً كبيراً في أسباب التكرار بين العربية والعبرية حسبما اتضح لنا فيما سبق ذكره .

أنواع التكرار في العبرية :

اختلف الباحثون في تقسيمهم للتكرار ونظرقم لأنواعه ، كل حسب وجهة نظره ومنهجه– كما هو الحال في العربية – فنجد أن منهم من يرى التكرار في ضوء فائدته في الجملة أو في النص عموماً. حيث يجمع غالبية الباحثين على أنه لابد للتكرار من فائدة ما حتى وإن غابت عن ذهن القارئ للوهلة الأولى ، وذلك اعتماداً على ما ذكره الحكماء من أن النص التوراتي المدون لا يتضمن أي كلمة زائدة. وأن لكل كلمة مكررة معنى وغرضاً يكمنان من وراء التكرار حسبما حددته مدرسة رابي " يشمعئيل " فيجب تلمس هذا المعنى. [٢]

بيد أن البعض يرى عدم المبالغة في اقتفاء أثر هذه المعاني خشية الشطط في هذا الأمر، والخروج بتأويلات قد تضر بالنص ذاته من حيث كان المراد الإفادة . فمثلاً في (حزقيا٣/٤٣) (**וכמראה המראה אשר ראיתי וכמראה אשר ראיתי ... ומראות כמראה אשר ראיתי** والمنظر كالمنظر الذي رأيته كالمنظر الذي رأيته...والمناظر كالمنظر الذي رأيته) فتكرار ألفاظ **כמראה – המראה** ، جعل الحكماء يتأولون هذه الفقرة بقولهم بوجود تسع رؤى ؛ أي أنهم أغرقوا وبالغوا في الأمر خلافاً للقصد .[٣]

ويتأتى هذا التحذير في ضوء أن اللغة العبرية ، وخاصة المقرائية تهتم بالتكرار وتعتبره من سمات النقاء اللغوي. ومن ثم فلن نجد في المقرا أصحاحاً واحداً سواء من أسفار النبوة ، أو الأسفار الشعرية ، أو الأمثال لا يتضمن التكرار كسمة مميزة له أيا كان نوعه المستخدم فيه .[٤] إلا أن هذا

---

(١) שם : עמ' 77 ،78 .

(٢) עזרא ציון- מלמד : כרך א' ، עמ' 73 ،74 . (ومن هذه المعاني أن رابي " يشمعئيل " يرى أن تكرار الوصايا إنما جاء للتفصيل بعد الإجمال ، بينما يرى رابي "عقيبا" أن التكرار إنما جاء لتعدد التعالق واختلاف الموضع المكرر فيه في كل مرة) .

(٣) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שנב ، שנג .

(٤) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שמט .

الغلو في استخدام التكرار ليس مطلقاً إذ أنه مشروط بالمعنى من ناحية وبعدم الإحساس بـه مـن ناحية أخرى ، فيجب أن يكون طبيعياً وجذاباً .(١)

وهذا ما دفع "يتسحاق أفنيري" لتأكيد الرأي السابق ، مع اعتراضه على من يرى في التكرار رتابة ومللاً ، واصفاً هؤلاء بأنهم متأثرون باللغات الأجنبية وبعيدين عـن روح العبريـة ؛ إذ إن العبري القديم كان من عادته تكرار الموضوع بكلمات مختلفة .(٢)

وهذا الشرط للتكرار هو ما دفع المحدثين للقول بأن التكرار بالمعنى هو من جماليـات البلاغـة اللغوية ، لكنه يجب ألا يتم بنفس الكلمات ، بل بكلمات مختلفة بما يزيد الأمر جمـالاً ووقعـاً في الأذن ، كما في (تك ٤٩/٤٠) ، (قضا ٧/١٦ ، ١١ ، ١٧) ، (تـك ٦/٢٢ ، ٨).(٣) فكلمـا تغيرت الصيغة أو الكلمة كلما كان هذا مما يعطي قيمة للعمل ، خاصة وأن التكرار تزداد فائدتـه وجمالياته حينما يكون الانحراف الأسلوبي عن النسق الأساسي هو القاعدة .(٤)

أما إذا كان التكرار بدون فائدة فلا داعي له في النص حتى لا يؤدي لمحاولات التأويل المغرقـة في الابتعاد عن النص ؛ دفعاً للقول بوجود زيادة بدون طائل في المقرا. فمن هذه الإضافات أو التكرارات الزائدة ما ورد في (تك ٨/٤٣) حيث تكررت كلمة גם بدون فائـدة . و في (إشـع ٨/٥٢) (קול צפיך נשאו קול صوت مراقبيك يرفعون صوتهم) ، فلفظ קול الأول ليس له معنى . و في (عـد ٣/١٦) (כי כל העדה כלם קדושים إن الجماعة بأسرها مقدسة)، فتكـرار الأداة כל بـدون فائدة . وكذلك في (إشع ١٨/١٤) ، (عد ٣٨/٣٢) .(٥)

أي أنهم قسموا التكرار إلى مفيد وغير مفيد ، حسبما فعل علماء العربية وإن لم يتوسعوا ويسهبوا في هذا مثلما فعل العرب.

وهناك من ينظر للتكرار في ضوء أنواع الكلام في الجملة مثل :

١- تكرار المصدر المطلق המקור המוחלט : وهذا الشكل يكثر في اللغة الأدبية ، لكنـه يندر في لغة الحديث ، مثل : שמוע תשמעו .

٢- تكرار الاسم متتابعاً وبصـيغ مختلفـة שני שמות : مثـل : קולי קולות – מלך המלכים – חדרי חדרים .(٦) وقد يفضل الكاتب تكرار الاسم على استخدام صـيغة

---

(١) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שנב .

(٢) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שמט . וגם : יד הלשון ، עמ' 94 .

(٣) יהודא לב בן זאב : עמ' 225 .

(٤) פרנק פולק : עמ' 63 . שמעון בר - אפרת : עמ' 25 .

(٥) רבי יונה אבן גנאח : עמ' רצט . רבי משה אבן עזרא : עמ' קנב .

(٦) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שנ . יצחק צדקה : תחביר העברית בימינו ، עמ' 323 .

العدد كما في (أستير١٤/٣) (**מדינה ומדינה** كل البلدان) . ويستخدم هذا مع لفظ **כל** غالباً كما في (أستير١٧/٨) (**כל עיר ועיר** كل بلد ومدينة) .[١]

٣- تكرار المترادفات **מלים נרדפות** : سواء أكانت أسماء ، كما في (أستير٧/٥) (**שאלתי ובקשתי** إن سُؤلي وطلبتي)، (أستير ٨/٣) (**מפזר ומפריד** مشتت ومتفرق) أم كانت أفعالا ، كما في (أستير٩/٥) (**ולא קם ולא זע** ولم يقم ولم يتحرك له) .[٢]

٤- تكرار نفس الاسم **סתם חזרה** : مثل: **ודאי ،ודאי ניענה לבקשתכם** .[٣]

٥- تكرار الضمير الشخصي المنفصل **כנוי הגוף הפרוד** : مثل : **לדידו הם – הם המובעים את התיקון הגדול ، החיוני כל כך בחברה הישראלית** .[٤]

٦- تكرار الضمير الشخصي المتصل **כנוי הגוף הדבוק** (**החבור**) : نحو : **כרמי שלי، פגריכם אתם** .[٥]

٧- تكرار ضمائر المفعولية **כנויי מושא** (**פעול**) : مثل: **אותם מלך אשור החריבם והגלם** ، وكان يمكنه الاكتفاء بقوله **אותם החריב** ، وكذلك (مل٢ ١٨ / ٣٤) .[٦]

٨- تكرار أدوات الربط والنسب **מילות חבור ויחס** : نحو : **את ، אל ، אין ، יש ، גם ، בכל"ם** وغيرها : مثل : **אין אומר ואין דברים** ، ومثل : **את השמים ، את הארץ ، את הים ואת כל אשר בם** .[٧]

وهناك من نظر للتكرار في ضوء المبنى أم المعنى ، وعدد مرات التكرار ، وهل التكرار بالكلمة ، أم بما يتعداها من جملة أو فقرة . ذلك أن السمة البارزة للتكرار في المقرا بصفة خاصة، هي تكرار الكلمة نفسها بهدف المتابعة النصية مع القارئ ، ويتمثل هذا في الشعر خاصة وفي أسفار الأنبياء.[٨] وينبغي التمييز بين نوعين من التكرار هما :

أولاً: التكرار المتتابع أو المتصل **חזרה רצופה** :

حيث يكرر المرسل الكلمة مرتين أو أكثر بشكل متوالٍ ودون فاصل ، كما في (قضا ١٢/٥) (**עורי עורי דבורה** استيقظي استيقظي يا دبورة) ، وفي (مزامير ٢/٢٢) (**אלי אלי למה עזבתני** إلهي إلهي لماذا تركتني) ، وكذا (تث ٣٩/٣٢) ، (نشيد ١/٧) .

---

(١) מ.צ. סגל : כרך שלישי ، עמ' 726 .
(٢) יצחק צדקה : 323 . מ.צ. סגל : כרך שלישי ، עמ' 726 ،804 .
(٣) יצחק צדקה : שם .
(٤) עידית דורון : לסוגיית כינוי הגוף הכפול ، בלשנות עברית מס' 36 ، טבת תשנ"ג ، העורך : מאיה פרוכטמן، הוצאת אוניברסיטת בר- אילן ، עמ' 65 ،66 .
(٥) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שנ .
(٦) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' רה .
(٧) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שנ .
(٨) محمد تمام بن مصطفى أيوبي : ص ٢٢٠ . שאול ברקלי : חלק 3 ، עמ' 68 .

وقد يكون التكرار المتابع ثلاث مـــرات ، كمـــا في (إشـــع٦/٣) קדוש קדוש קדוש ה' צבאות، وفي (إرميا ٢٢/٢٩) (ארץ ארץ ארץ שמעי דבר ה' يا أرض يا أرض يـــا أرض اسمعي كلمة الرب).[١] وقد تتكرر بعض التعبيرات – أكثر من كلمة – بصورة ثلاثية ، كما في (إرميا ٤/٧) (היכל ה' היכל ה' היכל ה' هيكل الرب هيكل الرب هيكل الرب) .[٢]

ثانياً: التكرار بدون تتابع חזרה לא רצופה :

حيث يفصل بين الكلمات المكررة في هذه الحالة فاصل مكون من كلمة أو أكثر ، وهذه الظاهرة تسمى في العبرية מסגרת ، وذلك كما في (مل' ١٨/٣٧) (ענני ה' ענני استجبني استجبني يـــا رب) فالكلمة المكررة هنا في صلاة إلياهو بمثابة إطار يحيط باسم الرب ، والذي يعتبر العنصر الرئيسي في الجملة . فالتكرار هنا يمثل قفل ومصراع مما يضفي مزيد توكيد لكلا الجزئين؛ للجـــزء المكـــرر، وللجزء غير المكرر لفظ (الرب) هنا . وكذلك (تك ٢/٢٣) ، (مزامير ٧٦/٨)،[٣] وكذلك الحال في (إشع ٥١/٣) (כי נחם ה' ציון נחם כל חרבותיה فإن الرب قد عزي صهيون عزي كـــل خربها) ، حيث تم الفصل هنا بين الجزء المكرر بكلمتين.

وقد تتكرر الكلمة نفسها دون فاصل ، ثم يعاد تكرارها بفاصل ، كمـــا في (نـــاحوم ١/٢) (אל קנוא ונוקם ה'- נוקם ה' ובעל חמה- נוקם ה' לצריו الرب إله غيور ومنتقم . الـــرب منتقم وذو سخط . الرب منتقم من مبغضيه) .

وقد يتزايد عدد مرات التكرار للكلمة الواحدة ، كما هو الحال في بعض المزامير حيث تكرر لفظ הללוהו سبع مرات (مزامير ١٤٨/١–٥)، ثم يتكرر نفـــس اللفـــظ عشـــر مـــرات ، كمـــا في (مزمور ١٥٠) .[٤]

وقد تتباعد المسافة بين الكلمات المكررة حتى تشمل النص كله فنجد :

ما يعرف بتكرار الكلمة الرئيسية מילה מנחה: ويقصد بهذا المصطلح الكلمـــة الرئيســـية أو الدالة في نص ما ، وهي كلمة أو جذر لغوي يتكرر في إطار نص، أو في إطار مجموعة من النصـــوص تكراراً ذا دلالة كبرى ؛ حيث تخلق الكلمة علاقة بين المراحل المختلفـــة للقصـــة . ولا يشـــترط في تكرارها استخدام نفس الصيغة ، بل يمكن أن يتكرر الجذر مع اختلاف الصيغة مما يؤدي لزيادة مبدأ الفعالية الديناميكية للتكرار في النص .[٥]

---

(١) שאול ברקלי : חלק 3 ، עמ' 68 ، 69 . د. شعبان محمد سلام : ص ١٠٢ .

(٢) שאול ברקלי : חלק 3 ، עמ' 69 .

(٣) פרנק פולק : עמ' 37 .

(٤) שאול ברקלי : שם . ש.ל. גרדון : עמ' xx . יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 4 ، עמ' שמט .

(٥) מרדכי מרטין בובר : דרכו של מקרא (עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך) ، מוסד ביאליק ، ירושלים
תשל"ח ، הדפסה שניה ، עמ' 284 .

ولكن من ناحية أخرى فليس كل تكرار لكلمة أو لجذر في نص ما يعتبر كلمة رئيسية ، بل ينبغي أن تتوفر عدة أمور حتى يمكن اعتبار التكرار ضمن الكلمة الرئيسية وهي :

١- مدى نسبة شيوع الكلمة المكررة في المقرا عموما.

٢- مدى نسبة شيوع الكلمة المكررة داخل النص ، أو داخل عدة نصوص.

٣- مدى القرابة الموقعية بين الكلمات المكررة داخل النص .

فإذا كانت الكلمة المكررة مألوفة وشائعة في المقرا فإنها ستظهر بكثافة عالية ، خلافاً لما لو كانت نادرة في المقرا .(١) فمثلاً نجد في (تك ٤/١:١٦) في قصة قايين وهابيل تتكرر كلمة אח سبع مرات منهما ست مرات في الفقرات (٤/٨:١١) ؛ أي أن كثافة الظهور هنا عالية للغاية ، وهو ما يشير إلى خطورة قتل الأخ لأخيه في أي زمان أو مكان ؛ لأن جميع بني آدم إخوة حسبما ورد في (تك ٩/٥) . وكذلك نجد التعبير לך לך الوارد في قصة إبراهيم (تك ١٢/١) ، والذي يرد مرة ثانية في (تك ٢٢/٢) ، وهو تعبير نادر للغاية في المقرا ؛ لكنه جاء هنا ليربط بين قصتي إبراهيم في الحالة الأولى عندما طالبه الرب بالهجرة من وطنه ومن بين أهله . وفي الثانية عندما أمره أن يذبح ابنه ، وهو طلب أشد قسوة من سابقه على نفس الإنسان . إلا أن تكرار التعبير هنا يدل على قوة الشعور الديني عند إبراهيم ، وبالتالي صار مثلاً يُحتذى به في الفداء والتضحية .(٢) وهذا النوع من التكرار هو ما يلعب دوراً بارزاً في الانسجام والاتساق النصي.

وقد يكون التكرار أكبر من الكلمة وأقل من الجملة ، حيث يتكرر جزء من الجملة فيأتي الجزء المكرر في الشطرة الشعرية الثانية لإتمام المعنى بعده ، كما في (مزامير ٩٤/٢) (עד מתי רשעים יהוה ؟ עד מתי רשעים יעלזו حتى متى الخطاة يا رب حتى متى الخطاة يشمتون) . وكذلك في (مزامير ٢٩/١) (הבו ליהוה בני אלים הבו ליהוה כבוד ועז قدموا للرب يا أبناء الله ، قدموا للرب مجداً وعزاً) .(٣)

تكرار جملة تامة :

وأما تكرار الجملة التامة فقد يكون بشكل متتابع ، كما في (إشع ٢١/١١) (אלי קורא משעיר שומר מה מלילה ؟ שומר מה מליל صرخ إلى صارخ من سعير يا حارس ما من الليل يا حارس ما من الليل) . وقد تتكرر الجملة بشكل غير متتابع (بفاصل) ، كما في (مزامير ١٢٩/١) (רבת צררוני מנעורי יאמר נא ישראל רבת צררוני מנעורי كثيراً ما ضايقوني منذ شبابي، ليقل إسرائيل، كثيراً ما ضايقوني منذ شبابي) .(٤)

---

(١) שמעון בר - אפרת : עמ' 22، 23 .

(٢) מרדכי מרטין בובר : עמ' 287 . שמעון בר - אפרת : עמ' 23 .

(٣) ש.ל. גרדון : עמ' xxi .

(٤) ש.ל. גרדון : עמ' xx . שמואל שרירא : עמ' 38 .

وقد يتباعد التكرار بشكل أكبر ؛ كأن يفصل بين الأجزاء المكررة فقرات كاملة ، كما في (مزامير ١/٨ ، ١٠) (ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ أيها الرب سيدنا ما أمجد اسمك في كل الأرض) ، فهذه الفقرة ظهرت في بداية المزمور ، ثم تكررت في نهايته ؛ أي كان هنا ثماني فقرات تفصل بينهما . وقد يطلق على هذا النوع اسم פזמון (اللازمة) ، وذلك كما في (مزامير ١/١٠٦) ، (١/١٠٧) ، (١/١٠٨ ، ٢٩) ، (صمو٢ ٩/١ ، ٢٥ ، ٢٧) .(١)

وأما الشق الآخر من هذه الجزئية فهو التكرار بالمعنى دون المبنى ، ويقع تحت عنوان חזרות שונות ، حيث تتكرر الفكرة بكلمات مختلفة بهدف تقوية الكلام :

ويعتبر هذا النوع في رأي "أبراهام بن عزرا" شكلاً من أشكال الفصاحة البلاغية في الاستخدام اللغوي ، كما في (تك٨/١٢) (ולא יספה שוב אליו עוד فلم تعد ترجع إليه أيضا)، (خر ١١/١٤) (המבלי אין קברים במצרים هل لأنه ليست قبور في مصر) .(٢) وكذلك (عد ٧/٢٣) ، (خر ٣/٦) . ويتفق معه فيما أشار إليه كل من "بن مائير" و"دافيد قمحي" .(٣)

ويدخل تحت هذا النوع التقابل المترادف תקבולת נרדפת ، حيث تتكرر الفكرة بكلمات مختلفة مع المحافظة على البنية التركيبية ، وذلك بهدف إيضاح الفكرة وتقوية الكلام . ويكون في الشعر بتغيير الكلمات المترادفة ، أما في النثر فيمكن أن يكون بالكلمة نفسها أو بمرادفتها . كما في (تك ١/٢١) (ה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר وافتقد الرب سارة كما قال وفعل الرب لسارة كما تكلم)، فالمعنى قد تكرر دون تكرار الألفاظ. وكذلك في (تك ٩/٤٩) ، (تث ٢/٣٢) ، (أمثال ٢/٣) . وهذا النوع من التقابل شائع في الشعر الأكادي والأوجاريتي والمصري القديم .(٤)

ومن أنواع التكرار بالمعنى تكرار الكلمة مثبتة ، بينما نقيضها منفياً وذلك تأكيداً للكلام: كما في (تك ٢٣/٤٠) (ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו ولكن لم يذكر رئيس السقاة يوسف بل نسيه) ، فورد الفعل منفياً לא זכר ، ثم ورد مثبتاً וישכחהו).

---

(١) מנשה דובשני : עמ' 131 .

(٢) יהודא לב בן זאב : עמ' 197 . רבי משה אבן עזרא : עמ' קכה .

(٣) עזרא ציון- מלמד : כרך א' ، עמ' 466 .

(٤) מ. צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 66 . פרנק פולק : עמ' 42 ،43 . שאול ברקלי : חלק 3 ، עמ' 56. ويعتبر القس الإنجليزي لاوث Louth هو أول من بحث موضوع التقابل في الشعر المقرائي ، وكشف عن خصائصه في كتابه (عن الشعر المقدس للعبريين عام ١٧٥٣) وذكر أن للتوازي ثلاثة أنواع : مترادف ومتناقض ومتمم .

ومن أنواع التكرار بالمعنى كذلك استخدام صيغ مختلفة من نفس الجذر دون فاصل بينها ، كما في (إشع٢٧/٧) (**הכמכת מכהו הכהו ? אם כהרג הרוגיו הרוג** هل ضربة كضربة ضاربيه أو قتل كقتل قتلاه) ، وفي (إشع ١٠/١٦) .[١]

وأخيراً قد تتكرر فقرات كاملة بين الإصحاحات ، كما في (إرميا ٧/١٦) ؛ حيث تتكرر نفس الفقرة في (إرميا ١١/١٤) ، وكذا (إرميا ٨/١٥) تتكرر في (إرميا ١٤/١٩) .[٢]

وثمة من ينظر للتكرار في ضوء موقع الكلمة أو الجزء المكرر في الجملة أو في الفقرة وهل يرد الجزء المكرر في بداية الجملة أم في وسطها أم في نهايتها ؟ [٣] من ذلك ما يلي :

١- تكرار الصدارة **אנאפורה** : وهذا مصطلح يوناني يعني تكرار كلمة ، أو مجموعة كلمات – عبارة مثلاً – في بداية عدة جمل ، أو عدة أبيات متتالية ؛ لغرض بلاغي ما مثل تكثيف الانطباع والتعبير عن جيشان العاطفة . كما في (إشع٣٣/١٨) (**איה סופר איה שוקל איה סופר המגדלים** أين الكاتب ؟ أين الجابي ؟ أين الذي عد الأبراج) . فتكررت هنا كلمة **איה** وهي أداة الاستفهام في بداية كل سؤال . وكذلك في (مزامير ٩٦) (**שירו ליהוה שיר חדש שירו ליהוה כל הארץ שירו ליהוה ברכו שמו** رنموا للرب ترنيمة جديدة . رنموا للرب يا كل الأرض رنموا للرب باركوا اسمه) . وفي (إشعيا ٣٣/١٤)، (صمو٢ ١٦/٧) ، (مل٢ ١٨/٣٢) .[٤]

٢- تكرار النهاية **אפיפורה** (**אפיסטרופה**) : وهو لفظ يوناني يعني (العودة إلى الوراء) ؛ ويقصد به تكرار كلمة أو عدة كلمات في نهاية عدة جمل ، أو أجزاء من الجمل ، أو في نهاية عدة فقرات مختلفة ؛ وذلك لهدف بلاغي كالتأكيد والتقرير . كما في (مزمور ١٣٦) حيث تنتهي فقراته جميعاً بالعبارة (**כי לעולם חסדו** لأن إلى الأبد رحمته) ، وكما في (صمو١ ٢٥/٦) (**ואתה שלום، וביתך שלום ، וכל אשר לך שלום** وأنت سالم وبيتك سالم وكل ما لك سالم) ، وفي (تك ١/٢٨) .[٥]

٣- تكرار البداية والنهاية **סימפלוקה** : وهو مصطلح يوناني يعني (يطوي معاً) ، ويقصد به عدة جمل تبدأ وتنتهي بنفس العبارات ، أو المقاطع الصوتية ؛ لغرض بلاغي كالتكثيف الشعوري ؛ حيث تجتمع هنا **אנאפורה** مع **אפיפורה**، كما في (مزامير ١٣٦/١-٣ ، ٢٦) (**הודו ליהוה**

---

(١) שאול ברקלי : חלק 3 ، עמ' 69 . שמואל שרירא : עמ' 38 .

(٢) מ. צ. סגל : ספר שני ، עמ' 368 .

(٣) דוד ילין : עמ' 194 .

(٤) עזריאל אוכמני : כרך ראשון ، עמ' 56 . שמעון בר אפרת : עמ' 22 . פרנק פולק : עמ' 31 . د. سعيد عبد السلام العكش : المرجع السابق ، ص ٧٦ .

(٥) עזריאל אוכמני : כרך ראשון ، עמ' 79 . שמעון בר אפרת : שם . פרנק פולק : עמ' 35 . د. سعيد عبد السلام العكش : المرجع السابق ، ص٩٠ ، ٩١ .

כי טוב כי לעולם חסדו הודו לאלהי אלהים כי לעולם חסדו הודו לאדוני אדונים כי לעולם חסדו احمدوا الرب لأنه صالح لأن إلي الأبد رحمته ، احمدوا إله الآلهة لأن إلي الأبد رحمته ،احمدوا رب الأرباب لأن إلي الأبد رحمته) .(١)

٤ – تماثل النهاية والبداية אנאדיפלוסה : وهو مصطلح يوناني يعني (التكرار من جديد)، وهو أن تبدأ الجملة أو البيت أو الشطر أو الفقرة المقرائية بكلمة انتهت بها الجملة أو البيت أو الشطرة أو الفقرة السابقة عليها وذلك لهدف بلاغي كالتأكيد وإبراز الأمر.(٢) ويقابل هذا المصطلح في العبرية مصطلح שרשור أو שרשרת (السلسلة) ، كما في (تك ٣٠/٣٦) (וישם דרך שלשת ימים בינו ובין יעקב ויעקב רעה את צאן לבן وجعل مسيرة ثلاثة أيام بينه وبين يعقوب، وكان يعقوب يرعى غنم لابان) . وفي (إشع٢٦/٥) (קריה בשגבה ישפילנה – ישפילה עד–ארץ يضع القرية المرتفعة . يضعها إلي الأرض) .

وقد تبدأ الفقرة الثانية بكلمة مشتقة من نفس الجذر الذي انتهت به الفقرة الأولى دون تكرار الكلمة نفسها ، كما في (إشع٢٦/٨–٩) (לשמך ולזכרך תאות נפש נפשי אויתך בלילה إلي اسمك وإلي ذكرك شهوة النفس) .(٣)

ويرى " دافيد يلين " أن هذا النوع من التكرار في الشعر الأندلسي لدي شعراء اليهود أمثال "ابن عزرا" ، إنما هو محاكاة مصطنعة منهم للشعراء العرب .(٤) وربما يصدق هذا في الشعر ، إلا أن له أصوله في المقرا كما أشرنا ، وفي النثر خاصة.

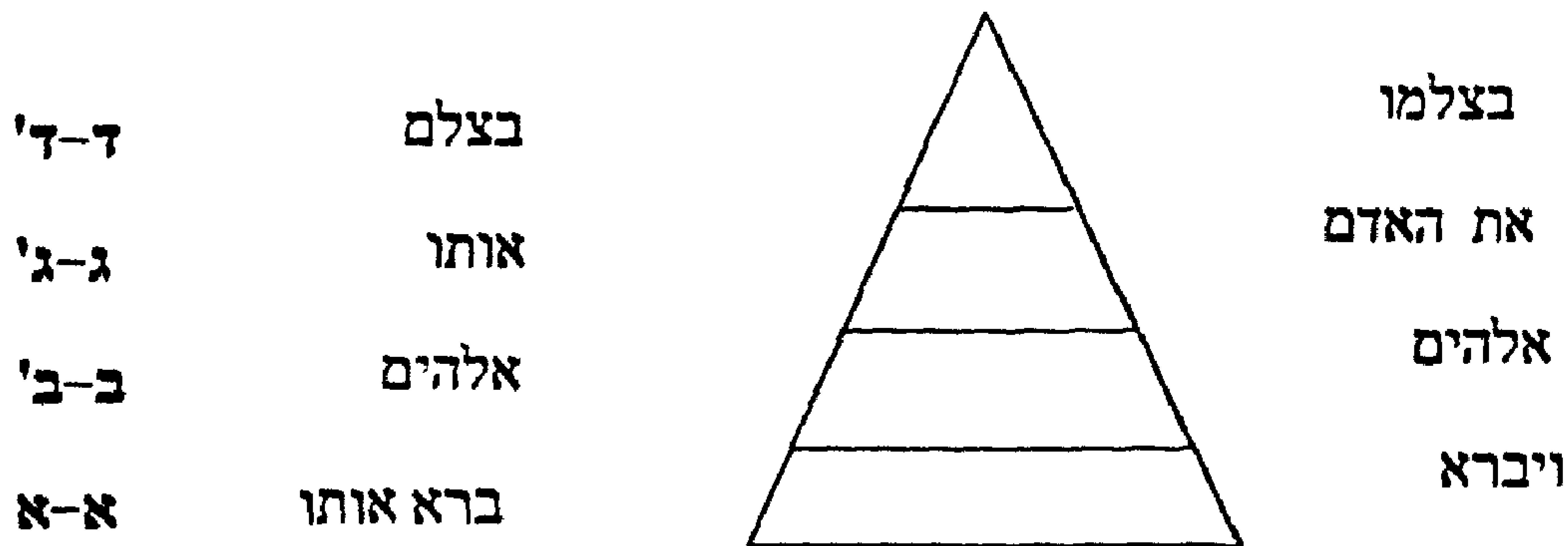
٥ – تكرار التصالب שכול (כיאזם) : وهو مصطلح يوناني يعني (التصالب) ، ويقصد به قلب ترتيب كلمات الجملة في جملة تالية لها بقصد التأثير؛ أي أن يتم تكرار طرفي الجملة مع قلب ترتيبها ، كما في (تك ١٣/٩) (אם השמאלה ואימינה ואם הימין ואשמאילה إن ذهبت شمالاً فأنا يميناً وإن يميناً فأنا شمالاً) . وقد يتعلق التصالب بثلاثة أطراف ، وفي هذه الحالة يكون تغير الترتيب في الطرفين (١ ،٢) أو (٢ ،٣) ، أما الطرف الثالث فيظل ثابتا دون تغير في موقعه من الجملة، كما في (صمو ١ ٤/١٦) (אנכי הבא מן–המערכה ואני מן–המערכה נסתי היום أنا جئت من الصف وأنا هربت اليوم من الصف) ، حيث نجد أن الترتيب في الحالة الثانية يختلف عما هو في الحالة الأولى وهو : א– ב – ג ---> א'– ג' – ב' ، وكذلك (إشع٢/٣) .(٥) أما إذا

---

(١) עזריאל אוכמני : כרך שני ، עמ' 108 . د. سعيد عبد السلام العكش : المرجع السابق ، ص ٤٩٩ .
(٢) עזריאל אוכמני : כרך ראשון ، עמ' 54 . د. سعيد عبد السلام العكش : المرجع السابق ، ص٧٠.
(٣) פרנק פולק : עמ' 36 . שאול ברקלי : חלק 3 ، עמ' 70 .
(٤) דוד ילין : עמ' 199 .
(٥) פרנק פולק : עמ' 42 . מנשה דובשני : עמ' 126 . د. سعيد عبد السلام العكش : السابق، ص ٣١٣ . وقد أتى لفظ כיאזמוס في اليونانية نظراً للشبه بين ما يحدث من تغاير المواقع ، وبين حرف (X) اليوناني.
وأما في العبرية فمصطلح שכול أتى من مما فعله يعقوب حينما وضع يديه على أفرايم ومنسي بشكل متصالب كما في (تك ٤٨/١٤) [ויעקב שכל את ידיו] .

حدث التغاير في الأطراف الثلاثة من حيث موقعها في الجملــة التاليــة ، أي أن (א – ב – ג) تصبح (ג' – ב' – א') ، فهذا ما يكوّن صيغة المثلث גמלון .

٦– التكرار في شكل مثلث תבנית גמלון ،أو ما يعرف بالبنية المركزيــة المعكوســة מבנה קוצנטרי מתהפך : هو إحدى حالات الإطار מסגרת ، حيث يتم تكرار نفــس الجملــة ، أو العبارة ولكن بشكل معكوس ، فتأتي الجملتان في سطرين متوازيين مع تغاير موقعية الكلمات ، كما في (تك ٧/٩) ، (تك ٢٧/١) (ויברא אלהים את האדם בצלמו فخلــق الله الإنســان علــي صورته) ، ثم قال (בצלם אלהים ברא אותו علي صورة الله خلقه) ؛ أي أن التركيب الأول هو (א – ב – ג – ד) أصبح (ד' – ב' – א' – ב) . والهدف من هذا التكرار هو إبــراز الأســاس المركزي في الجملة ، وهو هنا لفظ בצלמו باعتباره مركز الدائرة ، ومن هنا أتــى الاســم מבנה קוצנטרי وتحليله يأتي في شكل مثلث كما يلي :



وقد يرد العنصر المركزي في الجملة بدون تكرار فتصبح البنية : א –ב –ג ----> هي א' – ב' ، بدون تكرار العنصر (ג') .[1] مما يخلق مزيداً من التوكيد وجذب انتباه القارئ للعنصــر غــير المكرر.

٧ – التكرار المزدوج חזרה כפולה : وهو أن ترد كلمتان أو مقولتان في الأبيات الشعرية أو في شطراتها بشكل متكرر بالتبادل (بالتعاقب) ؛ مما يضفي جمالاً وقوة على ما يقال، كما لدي "ابــن جبيرول" في قوله:

ואם הם כשית אני המדורה (إذا كانوا هم الحسك فأنا النار)

ו אם הם כרוח אני הסערה (إذا كانوا رياحا فأنا العاصفة) .

ואם הם כלבים אני המגרה (إذا كانوا كلابــا فأنــا المستفــز) .[2]

٨– رد العجز على الصدر החזרת הדלת על הסוגר : يعرف اختصاراً החזרה בסוגר ، ويقصد به تكرار كلمة في القفل سبق ذكرها في المصراع من البيت نفسه ، ويكون التكرار للكلمــة

---

(١) פרנק פולק : עמ' 38 ، 39 .

(٢) דוד ילין :עמ' 198 .

نفسها ، أو بصيغة أخرى مشتقة من نفس الجذر اللغوي ، وذلك إبرازاً لمركزية وأهمية هذه الكلمة .
ويأتي هذا النوع من التكرار في عدة أشكال ،(١) منها :

أ) الترديد ההישנות : وغرضه – كما سبق القول – أن يعلق الشاعر لفظة في البيت (في المصراع) ، ثم يعيدها هي نفسها في القفل ، بما يزيده حسناً ، كما في (خر ١٥/٦) (ימינך יהוה נאדרי בכח ימינך יהוה תרעץ אויב يمينك يا رب معتزة بالقوة ، يمينك يا رب تحطم العدو). ومثل (خر ١٥/٣) (יהוה איש מלחמה יהוה שמו الرب رجل الحرب الرب اسمه) ، فهو يريد جذب انتباه القارئ هنا حيث يكرر هنا التعبير יהוה שמו بعد قوله איש מלחמה ، وكذلك في (أيوب ١٨/١٣) ، (مزامير ٦٠/١١) .(٢)

ب) التصدير הפתיחה : وغرضه أن يبدأ الشاعر البيت الشعري بكلمة ، ويختم البيت ذاته بنفس الكلمة . ولهذا النوع في الشعر الأندلسي ثلاث صيغ ، وهي نفسها التي ذكره "عبدالله بن المعتز" للتصدير في كتابة " البديع " هي :

أولاً : أن توافق آخر كلمة في البيت أول كلمة فيه وهذا هو الأغلب الأعم ، كما في (جامع ١/٢) (הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל – باطل الأباطيل قال الجامعة باطل الأباطيل الكل باطل) . وكذلك (إشع٥٣/٦) . وقد أشار أصحاب الماسورا إلى أن ما ورد من فقرات في المقرا على هذا النحو يتعدى ٣٠٨ فقرة .(٣)

ثانياً: أن توافق آخر كلمة في البيت آخر كلمة في الشطر الأول ، نحو قول "اللاوي" :

ולמה זה אבקש לי ארחות   עקלקלות ואעזב אם ארחים .

لماذا أطلب أساليب   ملتوية وأترك أم الأساليب .(٤)

ثالثاً: أن توافق الكلمة الأخيرة في الشطر الثاني بعض ما فيه ، كقول "ابن جبيرول" :

אם תתנה לי כוס אהביך   אהבה תהי ביני וביניך .

لو تعطني كأس حبك   فالحب يكون بيني وبينك

رابعاً : أن توافق أخر كلمة في الشطر الأول أول كلمة في الشطر الثاني ، كقول "ابن جبيرول":

איחל לו ותוחלתי משוכה   וימשך את ללב לעדי עד .

آمل فيه وأملي مستمر   ويمسك قلبي للأبد .(٥)

وثمة من ينظر للتكرار بمنظور الموضوع أي مضمون ما يتكرر، في ضوء عدة نماذج هي:

---

(١) דוד ילין :עמ' 200 .

(٢) موسي ابن عزرا : ص ١٨٧ . د. شعبان محمد سلام : ص ٩١ ، ٩٢ وما بعدها . משה אבן עזרא : עמ' קעה . יוסף דנה : עמ' 61 ، 62 .

(٣) موسي ابن عزرا : ص ١٨٩. משה אבן עזרא: עמ' קעו . د. شعبان محمد سلام : ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٤) דוד ילין : עמ' 202 . د. شعبان محمد سلام السابق ، ص ٩٧ وما بعدها.

(٥) דוד ילין : עמ' 303 ועוד . د. شعبان محمد سلام : المرجع السابق ، نفسه.

١- تكرار الأحداث والأوصاف ארועים נשנים ותיאורים חוזרים : وذلك من خلال التكرار الحرفي ، فنجد في (أيوب ١/١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٩) يقدم أربعة فتية لإخباره بما حل به من كارثة، وذلك المرة تلو الأخرى . ويختم كل منهم حديثه بقوله (ואמלטה רק אני לבדי להגיד לך ونجوت أنا وحدي لأخبرك) . وإن أشار الكاتب إلى هذا التكرار بدءاً من ظهور الفتى الثاني بقوله (עוד זה מדבר וזה בא وبينما هو يتكلم إذ جاء آخر) (أيوب ١/١٥ ، ١٧، ١٨). وهذا النوع من التكرار يعد محدداً ويكثر في الشعر الملحمي القديم كما في الأشعار السومرية والأكادية والأوجاريتية وكذلك في القصص الشعبي .[١]

٢ - تكرار الأمر عند تنفيذه צו וביצוע : فالتكرار هنا يراعى فيه الاختلافات النحوية والصرفية فيما يتصل بالضمائر والأفعال ، كما في (صمو[٢] ٩/١٣) (ויאמר אמנון הוציאו כל איש מעלי . ויצא כל איש מעליו وقال أمنون أخرجوا كل إنسان عنّي فخرج كل إنسان عنه) .[٢] ويعد هذا الأسلوب من التكرار ملائماً في حالة الأمر צווי ، وفي حالة التوقع والترقب צפיות ، كما في (تك ١٨/٢٩-٢٠) ، وفي حالة الاقتراح والطلب הצעה ובקשה ، كما في (تك ١٨/٤-٨) ، وفي حالة اتخاذ القرار החלטה ، كما في (تك ٣/١) .[٣] ونظراً لحرفية التكرار في هذه الحالة نجد الكاتب ينوع في أسلوبه ؛ كأن يورد التكرار بصيغة أخرى ، وأحياناً بصيغة أكثر اختصاراً، كما في (تك ٢٢/٦) (ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלהים כן עשה ففعل نوح حسب كل ما أمره به الله هكذا فعل) . وقد لا يكرر الكاتب ما يدل على تنفيذ هذا الأمر ، بل يترك التكرار إدراكاً منه لذكاء وفهم القارئ أو المتلقي عموماً ، واعتماداً على السياق الذي يفيد تنفيذ هذا الأمر .[٤]

٣- تكرار المحادثة החזרה על שיחה : فالمحادثة تتكرر ثانية للتعبير عن مدى الحرص على تنفيذ كل ما ورد بها ، كما في قصة عبد إبراهيم (تك ٢٤) .[٥]

٤- الحدث والإخبار به אירוע והודעה : حيث يتم التكرار على لسان إحدى الشخصيات من خلال نظرة خلفية لما سلف من أحداث ، كما في (صمو[٢] ٣/٢١-٢٣) ، (صمو[٢] ١٧/١٥) ، (عد ٢٢/٢٢ ، ٣٢) .[٦]

---

(١) פרנק פולק : עמ' 59 ،60 .

(٢) פרנק פולק ; עמ' 68 .

(٣) שם .

(٤) שם .

(٥) מנשה דובשני : עמ' 166 .

(٦) פרנק פולק : עמ' 73 ، 75

٥- التكرار للربط חזרה מקשרת או מגשרת : وهو أن يحاول المرسل (الكاتب) الفصل بين العنصرين (א) ، (ב) مثلاً بفاصل لمزيد من الإطناب؛ كأن يريد وصف ، أوحال ...إلخ. وفي هذه الحالة يستدعي الأمر تكرار العنصر (א) مرة أخرى للربط السياقي بين أجزاء الجملة أو القصة، كما في قصة يوسف (تك ٣٦/٣٧) ، وفي (خر ٤/٦-٢٥) ، (خر ١/٧-٧) .(١)

٦- التكرار للأمر على لسان الرسول הוראות לשליח וביצוע : فالرسول حامل لرسالة ما، وعند نقل هذه الرسالة يتم تكرارها مع مراعاة الاختلافات في الضمائر والأفعال ، كما في (تك ٥/٣٥) ، (مل٢ ١٩/١٨) .(٢)

مما سبق يتضح لنا مدى التشابه بين التكرار في العربية والتكرار في العبرية سواء من حيث معناه ، أو اختلاطه بغيره من المصطلحات ، أو أسبابه ، أو أنواعه ، ومرد هذا التشابه إلى :

أولاً : القرابة اللغوية بين العربية والعبرية .

وثانياً : وحدة البيئة التي نشأت فيها كل لغة منها بما يعني تشابه العقلية المستخدمة لكل من اللغتين في نظرها للأمور واستخداماتها اللغوية .

وثالثاً : ما حدث من تأثير عربي واسع النطاق على المفسرين والأدباء ، خاصة في العصر الوسيط (فترة الأندلس) مما جعلهم يقتفون أثر العرب من مفسرين وشعراء وأدباء ويسيرون على نهجهم في بحث الظواهر اللغوية . بل لعلنا أشرنا إلى أن أولى محاولات تحديد دلالة أحد مصطلحات التكرار كان في الأندلس على يد "موسى ابن عزرا" الذي تشبع بالفكر والثقافة العربية . كما أن "ابن جناح" في كتابه "اللمع" ספר הרקמה إنما اتبع العرب في إشاراته لفائدة التكرار ومعانيه ؛ خاصة وأن العرب كانوا أسبق في هذا المضمار ؛ نظراً لتعلقه بالدراسات القرآنية أولاً ، وبالدراسات اللغوية والبلاغية التي برع فيها العرب ثانياً .

ومن ثم فلا غرو في أن تتشابه حالات التكرار حتى لدى المحدثين من اليهود مع النظرة العربية ؛ لأنهم إنما اعتمدوا أساساً على ما كتب في العصر الوسيط ، ثم أضافوا له من المدارس النقدية واللغوية الحديثة . وبالتالي فإن وحدة أو تشابه الأمر إلى هذا الحد يدعونا للنظر في مقدار التزام المترجمين لمعاني القرآن الكريم بالظاهرة محل الدراسة . وذلك بعد أن تأكدنا من وجودها في العبرية كما هو الحال — تقريباً — في العربية ، وإن تفوقت العربية بما لها من سعة البيان والتبيان على العبرية . وبالتالي فإن عدم

---

(١) פרנק פולק : עמ' 77 ، 78 .

(٢) פרנק פולק : עמ' 72 . " سبق أن أشارنا لهذه النقاط الست في أسباب التكرار لكن هذا لا يمنع من كونها دافعاً للتكرار ، وفي نفس الوقت هي نوع من أنواعه المختلفة من وجهة النظر المتعلقة بالمضمون لما يتم تكراره في الجمل أو الفقرات ؛ أي أنه سبب ونوع في نفس الوقت " .

نقل التكرار في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم إنما يرجع للمترجم نفسه وقصور فكره ومنهجه، وليس للقصور اللغوي بين اللغتين حسبما سنعرض له فيما يلي من نماذج.

فوائد التكرار في العبرية :

للتكرار في العبرية – كما هو الحال في العربية – فوائد ومعانٍ يرغب المرسل في بثها للمتلقي من خلال الصياغة اللغوية ، ودون التصريح بها ؛ اعتماداً على قوّة الملاحظة وذكاء المتلقي من جهة ، واعتماداً على السياق الذي يتم من خلاله الاتصال من جهة إلى أخرى.

بيد أنه من الخطأ الحكم على جميع أشكال وحالات التكرار حكماً واحداً دون القراءة المستوفاة للسياق الذي يرد به ؛ نظراً لما يلعبه هذا السياق من دور مهم في تحديد دلالة التكرار وفائدته ، في موقع ما دون غيره . ذلك أن بنية التكرار ليست مجرد مؤشر أسلوبي ، بل إنها تعبر عن أسلوب تفكير الشخصية الفاعلة من خلال الجانب النفسي ومسيرة الوعي لديها ، وتعبر عن طبيعة الأحداث وتشكلها وتتابعها من ناحية أخرى .[1]

وبالتالي فللتكرار فوائد عامة ، وأخرى خاصة – كما هو الحال في العربية – إذ يكرر الإنسان في حالات نفسية خاصة مثل الحزن أو الفرح أو المدح أو الذم أو التحذير والوعيد أو التعظيم ...إلخ . كما أن شأن الإنسان دائماً الاهتمام بما يقول ومحاولة إيضاحه ، وإظهاره بشكل تام للمتلقي ليكون على بينة من أمره ، أو أنه يعبر عما تجيش به نفسه من مشاعر وانفعالات ، ومن ثم فالتكرار يكون لمعانٍ منها :

١- التكرار للأهمية חזרה לחשיבות :

فكما ورد في (تك ٢٤/٣٤-٤٨) ، حيث كرر "إليعازر الدمشقي" عبد إبراهيم وصية سيده له أمام أهل "رفقا" ؛ رغبة في الحصول على موافقتهم على الزواج . فالتكرار هنا للأهمية الزائدة التي أولتها التوراة لكل ما يتعلق بالآباء وبنقاء النسل ، وكذلك لأهمية إظهار حرص العبد على تنفيذ وصية سيده . ونجد نفس الشيء في (خر٣٥/٣٩) (خر ٢٥/٢٨) فيما يتعلق بتكرار تفاصيل (المسكن) המשכן باعتبار أهميته في الفكر الديني اليهودي .[2]

٢- التكرار للتأكيد חזרה להדגשה :

يعد التكرار للتأكيد من سمات العبرية المقرائية ، ومن ثم فهو يختص بالأسلوب الشعري والنثري معاً ، مما دفع الحكماء لاتخاذه أساساً لتأويل التكرار. فورد في (تث ٢٨/٤٠) (ושמן לא תסוך כי ישל זיתך وبزيت لا تدهن لأن زيتونك ينتثر) ، ورغم أن لفظ שמן في المقرا يعني زيت

---

(١) שם : עמ' 62، 63 . محمد تمام بن مصطفى أيوبي : ص ٢٢٦ .

(٢) מ. צ. סגל : ספר ראשון עמ' 124، 125 .

الزيتون ؛ لكنه هنا نظراً للإشارة للزيت المضيء أكدت التوراة بلفظ **זיתך** لتأكيد أن الأمر يتعلق هنا بزيت الزيتون ، وليس بأي زيت آخر . وكذلك في (صمو[٢] ٦/١٩) ، حيث تكرر لفظ **נפש** لتأكيد مدى تذمر يوآب علي داود . كما يستخدم التكرار للتأكيد في النفي ، كما في جملـة **לא אכלתי ולא שתיתי** .[١]

٣- التكرار للإظهار والإبراز **חזרה להבלטה ולהטעמה** :

من ذلك إظهار التناقض بين المواقف المختلفة ، أو بين الشخصيات المختلفة حسبما يـنعكس ذلك في قصائد الاحتجاج الاجتماعي المنسوبة لرابي "أبراهام بن عزرا" كما في قصـيدته **כבודי במקומי** .[٢] وكذلك إظهار الوصف الطبيعي، كما في (قضا ٥/٢٢) (**אז הלמו עקבי סוס ומדהרות דהרות אביריו** – حينئذ ضربت أعقاب الخيل من السُّوق سُوق أقويائه) .[٣] ومن ذلك إظهار المقصود وتحديده ، كما في (تك ٢/١٧) (**ומעץ הדעת ... לא תאכל ממנו** – وأما شجرة معرفة الخير...فلا تأكل) .[٤] وكما في (خر ١٩/١١) ؛ لإظهار وإبراز تفـرد يـوم التجلي وخصوصيته .[٥] وكذلك في (إشع٨/١٢) ، (حجي ١/٤) ، (هوشع ٥/١٤) .

٤ – التكرار للتقرير ولتقوية الأثر **חזרה לחזוק** :

من ذلك ما ورد في (صمو[٢] ١٦/١٦) (**יחי המלך יחי המלך** ليحيَ الملك ليحيَ المـلـك) للإعراب عن الإقرار والاعتراف الكامل بأبشالوم ملكـاً .[٦] وفي (مـل[١] ١٨/٣٩) (**ה' הוא האלהים ה' הוא האלהים** وقالوا الرب هو الله الرب هو الله) . للإقرار بمُلْكِ الرب وذلك لتقوية الأثر في النفس .[٧] ومن ذلك تقوية الموضوع **חזוק העניך** حسبما يرى " دافيد قمحي " في تفسيره لـ (حزقيا ١٦/٦) ، حيث تكرر التعبير **בדמיך חיי** لتقرير الأمر وتقويته في نفـس السامع مع إزالة الخوف تماماً لديه . وفي (إشع٤٠/١) ، حيث تكرر لفظ **נחמו** مـرتين لـنفس

---

(١) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' רצג . עזרא ציון-מלמד : כרך א' עמ' 64، 75 . גם : כרך ב، עמ' 832 ، 965 . פרנק פולק : עמ' 33 ،37 . יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך3 ، עמ' רה ، רז וגם: כרך 4 ، עמ' שנ . יצחק אבנירי : יד הלשון ، עמ' 200 . מנשה דובשני : עמ' 147 .

(٢) אפרים חזן : עמ' 189 .

(٣) ש.ל. גרדון : עמ' xx .

(٤) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך3 ، עמ' רז.

(٥) פרנק פולק : עמ' 37 . שמואל שרירא : עמ' 34 . יצחק אבנירי : יד הלשון ، עמ' 201 . מנשה דובשני: עמ' 147 .

(٦) פרנק פולק : עמ' 31 .

(٧) שאול ברקלי : מבוא למקרא ،עורך כללי אלחנן רובינשטין ،הוצאת א . רובינשטין ، ירושלים ، 1977 ، חלק שלישי ، עמ' 57 ،58 .

السبب ، وكذلك في (إرميا ٢٢/٢٩) ، (قضا ٥/٢٧) .[١] و في (مزامير ٥٩/١٤)، (إشع٣٨/١٧) حيث تكرر التعبير מר לי מר، فالتكرار لتقوية الأثر حسبما يرى "ابن عزرا".[٢]

كما نجد التكرار للدلالة على قوة الاستمرار والكثرة كما في (مزامير ٩٢/١٠) (כי הנה אויביך ה' כי הנה אויביך لأنه هو ذا أعداؤك يا رب لأنه هو ذا أعداؤك يا رب) وذلك تأكيداً لكثرة الأعداء . وكذلك في (جامع ١/٢) حيث تكرر التعبير הבל הבלים ، للدلالة على دوام الحال واستمراره .[٣]

٥- التكرار للتفسير والإيضاح חזרה לבאור :

ويأتي التكرار للتفسير للربط بين الجمل ،[٤] كما في (مل٢ ١٠/٦) (ראשי אנשי בני אדוניכם رؤوس الرجال بني سيدكم) ، حيث يرى "دافيد قمحي" أن تكرار لفظ בני إنما هو للتفسير للفظ אנשי السابق عليه .[٥] وكذلك في (يشو٢/٤) ذكر لفظ ותצפנו ، ثم كرره في(يشو٢/٦) بلفظ ותטמנם ؛ وذلك تفسيراً لكيفية الإخفاء . وكذا في (لا١١/١٠) ذكر שקץ הם לכם ، ثم قال ושקץ יהיו לכם ، ليفسر ما هو معنى שקץ ؛ أي من لحمهم لا تأكلوا. وكذا (عد ١٤/١٣) حسبما يرى ابن عزرا .[٦] وينطبق نفس الأمر على المصدر المطلق سواء أكان سابقاً للفعل أم تالياً له ، كما في (عد٤/٢٣) ، (قضا ٨/٣٥) ، (إرميا ٤/٤) .[٧]

ويدخل تحت هذا ، التكرار للإضافة ولإتمام المعلومة ، كما في (إشع٥٨/٢) ، وفي (لا ٢٤/٨) ביום השבת ביום השבת فالشق الأول من العبارة لم يتم معناه ، وبالتالي كرر مكملاً ومتمماً للمعنى بعد ذلك، حسبما يرى "بن مائير" والهدف من ذلك إثارة فضول القارئ .[٨]

كما يدخل تحت هذا التفصيل بعد الإجمالي ، مثلما ورد في (مزامير ١١٥/١٢) (יהוה זכרנו יברך יברך את בית ישראל الرب قد ذكرنا فيبارك يبارك بيت إسرائيل) ففي البداية ذكر الأمر بشكل عام ثم استطرد وفصل بعد ذلك .[٩]

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 832 ،833 .
(٢) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 589 . יהודא לב בן זאב : תלמוד לשון עברי – יסודות דקדוק הלשון ، נדפס על ידי מיכל בן משה וואלף ، תרל"ב ، הדפסה שניה ،עמ' 175 . מנשה דובשני : עמ' 147. شعبان سلام ، ص ١٠٣، ١٠٤
(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 588 .
(٤) אפרים חזן : עמ' 189 . יהודה לב בן זאב : עמ' 222 .
(٥) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 833 : 835 .
(٦) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 588 .
(٧) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 831 . רבי יונה אבן גנאח : עמ' רצג .
(٨) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 3 ،עמ' צו . רבי יונה אבן גנאח : עמ' שד ، שה . מ.צ. סגל : ספר ראשון، עמ' 66 א ، 67 .
(٩) רבי משה אבן עזרא : שירת ישראל ، עמ' קרז . יהודא לב בן זאב : עמ' 222 .

٦- التكرار لطول الفصل חזרה מפני ההפסקה :

إذا تم الفصل بين المسند إليه والمسند – أجزاء الجملة الرئيسية – بأجزاء ثانوية، أو بجمل أخرى فالنص يكرر جزءاً من الجملة للربط ، نتيجة الفصل ، بين أجزاء الجملة كما في (خر ٩/٤) (והיו המים אשר תקח מן היאור והיו לדם ביבשת – فيصير الماء الذي تأخذه من النهر دما على اليابسة) ، فالتكرار هنا והיו لطول الفصل .[1] وكذا في (تك ٧/٢٢) (ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי – وكلّم إسحاق إبراهيم أباه وقال) . فأشار "ابن عزرا" إلى أن تكرار ויאמר لطول الفصل . وكذلك أشار "دافيد قمحي" لنفس هذه الجزئية في (تك ٤١/١٠)، (صمو٢ ٤/١٤) ، (مل١ ٢٠/٢٨) .[2]

٧- التكرار للربط חזרה לשלוב או חזרה מקשרת :

يتعلق هذا الجزء بالجزء السابق ، ذلك أن النص أحياناً ما يكرر كلمة أو جملة أو حتى فقرة ؛ وذلك لوجود فاصل قطع الاتصال بين أجزاء القصة ، أو قطع الخط الرئيسي للفكرة ، وقد يكون هذا الفاصل كلمة وقد يمتد ليصبح قصة كاملة مختلفة. ومن ذلك (قضا ٩/١٦) في مثال يوتام حيث كرر الأداة אם في (قضا ٩/١٩) باعتبارها جواباً للشرط المذكور في بداية المثال . وكذلك في (تك ٣٥) فحين تحدث عن يعقوب قطع حديثه بذكر أحداث حياة عيسو ، ثم عاد في (تك ٣٧) لذكر أحداث حياة يعقوب ، ولذا كرر الاسم יעקב في بداية (تك ٣٧) . وكذلك في (خر ٣/١٩) ذكر כה תאמר... לבני ישראל ، ثم أردف في (خر ٦/١٩) قائلاً: את הדברים אשר תדבר אל בני ישראל . فالتكرار هنا للربط الموضوعي نظراً لطول الفصل.[3]

٨- التكرار لتعدد التعالق חזרה לשני עניינות :

أشار عدد من المفسرين منهم "ابن جناح" و"راشي" و"ابن عزرا" و"ابن نحمان" ،[4] إلى أن التكرار قد يكون لتعدد التعالق ؛ أي أن توجد جملتان مترادفتان أو متضادتان تتعلق كل منهما بموضوع مختلف . ذلك أن تكرار الكلمة يدل على موقف مختلف ، ويتعلق بوظيفة مختلفة داخل النص ، فمن أمثلة ذلك ما ورد في (تث ٢٥/١٣- ١٤) לא יהיה לך בכיסך אבן

(١) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 4 ،עמ' שנב .

(٢) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 588 ، 832 ، 941 ، 942 . רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' רצג . יהודה לב בן זאב: שם . יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 3 ،עמ' צד .

(٣) יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 3 ،עמ' צו . עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 588، 941 . יהודא לב בן זאב : עמ' 223. פרנק פולק : עמ' 37 ، 38 . שמעון בר אפרת : עמ' 25,26 . מנשה דובשני : עמ' 164 . "حيث أشار إلى الربط بين أجزاء القصص بالكلمة الرئيسية كما في تكرار التعبير הכר נא في قصة يوسف (تك ٣٧/ ٣٢)، وفي قصة يهودا وتامار (تك ٣٨/ ٢٥)".

(٤) עזרא ציון- מלמד : כרך א' ، עמ' 416 ،436 . וגם : כרך ב' ، עמ' 587 ،940 . יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 3 ، עמ' צו . רבי יונה אבן גנאח : עמ' שד ،שה .

ואבן....איפה ואיפה فالمراد هنا أحجار مختلفة أو متنوعة . وكذلك في (تك ٢/١٨) **וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים ....וירא וירץ לקראתם** .فتكرار الفعل **וירא** في رأي "راشي" يدل على معنيين الأول يتعلق الرؤية الحقيقة ، أما الثاني فيتعلق بمعنى الإدراك والفهم، ذلك أن إبراهيم أدرك أهم لا يرغبون في إزعاجه فتقدم هو صوبهم أولاً .(١)

وقد حاول "موشيه لفيئين" الربط بين التكرار لتعدد التعالق وبين النبرة التي تحملها الكلمة ونوعيتها ، ذلك أن موقع الكلمة داخل الجملة مع نوعية النبرة التي تحملها يضفيان على الكلمة دلالة خاصة تختلف باختلافهما. فمثلاً في (مل٢ ٤/٩) تكرر لفظ (الفتى) مرتين **הנער הנער** ،إلا أنه قصد باللفظ الأول أن الفتى ذهب رسولاً نيابة عن "إليشاع" النبي ، ثم تكرار اللفظ ليدل على أن الفتى نفسه صار يتنبأ من لدنه ، علاوة على ما يحمله من رسالة "إليشاع" .(٢) ونفس الشيء ينطبق علي ما ورد في (عد ٢/١٤) **לו מתנו בארץ מצרים או במדבר הזה לו מתנו** . فالتعبير **לו מתנו** الأول ورد قبل ذكر **בארץ מצרים** وهو متعلق بالماضي ، أي بالتعبير **בארץ מצרים** . أما الثاني – المكرر – فيقصد به الزمن الحاضر ، وخاصة أنه جاء بعد لفظ **במדבר** ؛ أي بعد الخروج من مصر. وكذلك في (لا ١٠/٢٠) ، (تك ١٤/٥٠) .(٣)

٩– التكرار للاهتمام بالأمر خشية التهاون فيه **חזרה על המצוה פעמים מפני חמרתה** :

فقد ورد في (لا ٣٠/١٩) (**את שבתותי תשמרו** سبوتيّ تحفظون) ، وهذا تكرار لما ورد كثيراً من تأكيد الأمر بحفظ وصية السبت ، وكان التحذير من التهاون فيها شديداً باعتبارها تعدل جميع الوصايا الأخرى إذ أن من لا يلتزم بالسبت فقد كذّب بأعمال الخلق ، ومن ثم فهو لا يعترف بالتوراة حسبما يرى "ابن نحمان" ،(٤) وكذلك "دافيد قمحي" في تعليقه على (حزقيا ١٣/٢٠).(٥) وكذا ورد في (خر ٢٤/٢٣) تحريم العبادات الغريبة (عبادة الأصنام) ، وحذرت التوراة في الكثير من المواضع منها. كما في (لا ١٠/٢٠) ، وكثرة التكرار نابع من أهمية هذه الوصية؛ ذلك أن من لا يلتزم بها فهو كافر بما ورد في التوراة ، ومن ثم كان التكرار للتحذير من التهاون فيها ، مثل السيد الذي يذكّر عبده دائماً بأمر عظيم كان قد أمره به وجعل هذا الأمر أساساً لأمور كثيرة تُبنى عليه .(٦)

---

(١) עזרא ציון- מלמד : כרך א' ، עמ' 416، 436 . יצחק אבנירי : היכל רש"י ، כרך 3 ، שם .

(٢) משה לויאן : כללי המקרא בתורת הפרשנות ، הוצאת בקאל תחכמוני 4 ، ירושלים ، תשל"ה ،כרך ראשון ، עמ' 63، 64 .

(٣) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 35، 36، 61 .

(٤) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 941 .

(٥) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 831 .

(٦) עזרא ציון- מלמד : כרך א' ، עמ' 97 . וגם : כרך ב' ، עמ' 589 .

١٠- التكرار للمبالغة **חזרה להפלגה** :

يتم التعبير عن المبالغة في المقرا من خلال تكرار الاسم غالباً كما في (حزقيال ١٦/٧) (**בעדי עדיים** – زينة الأزيان)، ومثله **מלך המלכים** . وفي (لا١٨/ ٩ : ٣٠) تكرر النهي في الفقرات **לא תקרבו לגלות ערוה – לא תגלה – לא תגלה** . فتكرار النهي هنا باستخدام الأداة **לא** ؛ للتوكيد وللمبالغة في تعميم النهي على كل ما ورد من تفاصيل وضرورة الالتزام به ، وفي نفس الوقت يكون التكرار هنا لتعدد التعالق .(١)

ومن أنواع تكرار المبالغة استخدام الاسم مؤنثا ومذكراً ، كما في (إشع٣/١) (**משען ומשענה** السند والركن) ، (جامع ٢/٨) (**שרים ושרות** سيّدة وسيدات) .(٢)

١١- التكرار للكثرة والشمول **חזרה לרבוי והכללות** :

من أمثلة هذا ما ورد في (سفر حزقيال) حيث كان التكرار لزيادة التأثير في كثير من الحالات ، فنجد ما تكرر أربع مرات ، مثل **ערום ועריה** . وما تكرر مائة مرة في السفر ، مثل **בן אדם אתה בן אדם** . وما تكرر اثنى عشرة مرة ، مثل **בית מרי** . وما تكرر تسع مرات ، مثل **שים פניך על** . وكذلك في (زك ١٠/١) (**מטר-גשם** مطر الوبل) ، في حالة الإضافة إذ يدل على كثرة المطر وغزارته ، ومثل التعبير **המובים המובים** .(٣)

١٢-التكرار للتعظيم **חזרה להגדלה או לכבוד** :

من ذلك تعظيم الرب وتمجيده الذي نلمسه في التكرار الوارد في (إشع٦/٣) (**קדוש קדוש קדוש** قدوس قدوس قدوس) ، بما يؤكد سمو الرب وعظمته . ومن ذلك تعظيم فرعون فيما ورد في (تك ٤١/١٧-٢٤) ، (تك ٤١/١-٧) إذ أن تكرار الحلم هنا على لسان فرعون ؛ إنما كان إعلاءً لشأنه وتعظيماً لقدره باعتباره الملك .(٤)

١٣- التكرار للتعبير عن الاستمرار والدوام **חזרה להמשך ולהתמדה** :

يتم التعبير عن ذلك بثلاث طرق :

أولاً : باستخدام المصدر مع الفعل.

ثانياً : باستخدام الاسم المشتق مع الفعل.

ثالثاً : بتكرار الكلمة نفسها .(٥)

---

(١) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 834 ،860 ،941 .

(٢) יהודא לב בן זאב : עמ' 171 .

(٣) יהודא לב בן זאב : שם . עזרא ציון- מלמד: כרך ב' ، עמ' 833 . מ.צ. סגל : ספר שני، עמ' 416 .

(٤) מ.צ. סגל : ספר ראשון ، עמ' 125 . מנשה דובשני : עמ' 147 .

(٥) יהודא לב בן זאב :עמ' 171 ،197 . פרנק פולק : עמ' 34 .

فنجد مثلاً في (تك ٢٩/٣٢ – ٥٣) تكرر لفظ **ותלד** – تكرار الصدارة – للتعبير عن استمرارية حالة الإنجاب من جانب ليئة. وفي (إيخا ١/١٦) تكرر لفظ **עיני** ، أي أن عينيّ تسكبان الدمع دون توقف . وكذلك في (حزقيا ١١/١٥) ، (تك ٣٠/٥–٨) ، (نحميا ٣/٢٠) .[١]

١٤– التكرار للتعبير عن الجيشان العاطفي والانفعال חזרה להתרגשות :

حيث يستخدم "إشعيا" التكرار للتعبير عن قسوة نبوءاته في انفعال شديد ، كما في (إشع ٤٠/١) **נחמו נחמו** (عزوا عزوا شعبي) ، وفي (إرميا ٤/١٩) **מעי מעי** (أحشائي أحشائي) ، فالتكرار يدل على الشغف . وكذا (إشع٢٩/١) .[٢] ولا شك أن الانفعال النفسي والعاطفي يظهر بشكل كبير في العديد من المواقف التي تهز الإنسان وتحرك مشاعره ، فيكون التكرار هو الوسيلة للتعبير عن مثل هذه الحالة :

أ) الحزن والرثاء **עצב וקינה** : فالإنسان يعبر عما أصابه من مصيبه وحزن بشكل تلقائي دون تظاهر ، ومن ثم ينقسم الرثاء إلى ثلاثة أنواع :

١ – الرثاء الطبيعي – **קינה טבעית** ، كما في (صمو٢ ١٩/١) (**בני אבשלום בני בני אבשלום** يا ابني أبشالوم . يا ابني يا ابني أبشالوم ... يا أبشالوم. ابني يا ابني) ، فنجد هنا تكرر الاسم **אבשלום** ثلاث مرات ، وتكرر لفظ **בני** خمس مرات للدلالة على شدة مصاب الوالد بفقده لولده.

٢– الرثاء الفني – **קינה אמנותית** ، كما في رثاء "داود" لـ "شاؤول" و"يوناثان" (صمو٢ ١/١٩–٢٦) حيث يعدد مدائح وأوصاف المَرثِيّ .

٣– الرثاء المتصل بخراب الديار – **קינה בשביל חורבן** ، كما في (مراثي ١/٢، ١٧) ، (عاموس ٥/٢) .[٣]

ب) الفرح والسعادة **שמחה וששון** : فنجد "إشعيا" يعبر عن فرحته العارمة بسقوط بابل المستقبلي ، كما في (إشع٢١/٩) إذ يقول (**נפלה נפלה בבל** سقطت سقطت بابل).[٤]

ج) الخوف والفزع **פחד וחרדה** : من ذلك فزع الإنسان ورعبه في يوم الرب الذي تتزلزل فيه الأرض ، فيلجأ الإنسان للتضرع للرب فزعاً وهلعاً مما يرى ، كما في (مزامير ٢٩/٤–

---

(١) עזרא ציון- מלמד : כרך א' ، עמ' 436، 437 .

(٢) ש.ל. גרדון : עמ' xx ، xix ..עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 832 . דוד ילין : עמ' 197.

(٣) שמואל שרירא : עמ' 28 . פרנק פולק : עמ' 31 . מנשה דובשני : עמ' 147 . שאול ברקלי: עמ' 21 . דוד ילין : עמ' 190 .

(٤) מנשה דובשני : שם . דוד ילין : עמ' 197 . د. شعبان محمد سلام : ص ١٠٣ .

٦) (קול יהוה בכח קול יהוה בהדר קול יהוה שובר ארזים וישבר יהוה את ארזי הלבנון קול יהוה חוצב להבות אש קול יהוה יחיל מדבר صوت الرب بالقوة. صوت الرب بالجلال. صوت الرب مكسّر الأرز، يكسّر الرب أرز لبنان. صوت الرب يزلزل البرية) .[١]

د) التوسل والرجاء תחינה : من ذلك تضرع الإنسان وتوسله أثناء صلاته للرب – حسبما يرى "دافيد قمحي" – كما في (يشو ٢٢/٢٢) (אל אלהים יהוה אל אלהים יהוה הוא ידע – إله الآلهة إله الآلهة الرب هو يعلم) ، فتكرار لفظ אלהים ولفظ יהוה للتوسل والإلحاح رغبة في تحقق وقبول الدعاء ، [٢] ونجد هذا التوسل بكثرة في شعر "يهودا اللاوي" .[٣]

هـ) الذم גנוי : من ذلك تعداد مساوئ المذموم . فأحياناً يكون كثرة الإحسان مدعاة لنسيان هذا الإحسان وهذه الأفضال ، ومن ثم فالرب يعيب على بني إسرائيل نسيان هذه الأفضال مع تعداده لذنوبهم ، كما في (تث ٢١/٣٢) (הם קנאוני בלא אל כעסוני בהבליהם هم أغاروني بما ليس إلها ، أغاظوني بأباطيلهم) .[٤]

و) الحث والتعجيل זרוז ומהירות : فنجد "عيسو" يتعجل في طلب الطعام من "يعقوب" ويحثه على تنفيذ طلبه ، وهذا هو أسلوب الإنسان المتعجل حينما يطلب شيئاً من صديقه، فإنه يعمد إلى تكرار طلبه (تك ٣٠/٢٥) (הלעיטני מן האדום האדום הזה أطعمني من هذا الأحمر) .[٥] وفي (إشع١١/٥٢) (סורו סורו צאו משם טמא אל תגעו...צאו מתוכה اعتزلوا اعتزلوا أخرجوا من هناك لا تمسوا نجسا اخرجوا من وسطها) .[٦] وفي (أستير٧/٥) (ויאמר המלך אחשורוש ויאמר فتكلم الملك أحشويرش وقال) ، فتكرار الفعل هنا دلالة على شدة الغضب الدافعة إلى العجلة في الكلام . وكذا في (إشع٥١/٩) ، (عد ٣/٩) ، (مزامير ٢/٢٢) .[٧]

ز) المحبة والود חיבה ואהבה : من ذلك تكرار اسم العلم المنادي ، كما ورد في (تك ١١/٢٢) אברהם אברהם ، فالتكرار هنا في رأي " راشي " يدل على المودة بين الملاك وبين

---

(١) שמואל שרירא : עמ' 30 .

(٢) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 832 . מנשה דובשני : שם .

(٣) דוד ילין : עמ' 197 .

(٤) שמואל שרירא : עמ' 26 .

(٥) עזרא ציון- מלמד : כרך א' ، עמ' 466 . מנשה דובשני : שם .

(٦) מנשה דובשני : עמ' 147 . ש.ל. גרדון : עמ' xx .

(٧) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 589 .

إبراهيم لذا كرر اسمه . وكذلك في (خر ٣/٤) משה משה . وفي (صمو[١] ٣/١٠) שמואל שמואל .[١]

ح) إظهار التقابل في المواقف הבלטת התקבולת : فالتكرار يظهر التقابل المتناقض תקבולת ניגודית ، أو التقابل المتمم תקבולת משלימה . ذلك أن التقابل بين الأشياء يخلق قاعدة من المساواة بين العناصر ، بما يظهر الفروق الكامنة فيما بينها، من ذلك ما ورد في (تك ٢٩/١٦) (וללבן שתי בנות שם הגדולה לאה ושם הקטנה רחל – وكان للابان ابنتان اسم الكبرى لينة واسم الصغرى راحيل) ، فالتقابل يظهر التناقض بين الفتاتين في الحاضر وفي المستقبل. وكذلك في (تك ٣١/٦-٧) حينما يتكلم يعقوب ليظهر أمام زوجاته صدق ادعائه بشأن لابان وأغنامه .[٢]

وهناك الكثير من المواقف التي يلعب التكرار دوراً بارزاً فيها للتعبير عن مشاعر الإنسان وانفعالاته ، كما في حالات التشجيع עדוד ، والحض والتحفيز המרצה ، والاندهاش התפעלות، والاستغراب أو الذهول תדהמה ، ونفاذ الصبر קוצר רוח ، والاشتياق תשוקה ، وقوة النداء واليقظة חזק הקריאה וההתעוררות ، والترتيب والقيمة סדר וערך ،إلى غير ذلك من مواقف تعتمل في نفس الإنسان خلالها مشاعر معينة فيلجأ للتكرار تعبيراً عنها .[٣]

١٥- التكرار للتدرج חזרה להדרגה :

فالتكرار يدل على استمرارية الحدث مع ذكر مراحله ، أو الإشارة إلى أنه يسير بشكل متدرج، كما في (صمو[٢] ١٣/٣٧-٣٩) حيث استخدم التعبير ברח וילך – (فهرب) ، ثم كرره ثانية مما يدل على أنه في كل مرة كانت هناك مرحلة زمنية مختلفة ، ففي المرة الأولى يشير للسنوات الثلاثة التي قضاها "أبشالوم" في "جاشور" قبل أن يحن "داود" للقائه . ونفس الشيء نجده في (صمو[٢] ٣/٤-١٠) ، حيث تبدأ حادثة الوحي لصموئيل ، وفي كل مرة من المرات الأربع يتكرر النداء ، ويتكرر رد فعل صموئيل إلى أن يرشده "عالي" في المرة الثالثة لكيفية الرد وكيفية الامتثال للأمر. فهذه المراحل الأربعة إنما هي لإعداد صموئيل لهذا الحدث الجلل بشيء من التدرج .[٤]

---

(١) מנשה דובשני : שם . " وان أشار أبراهام ابن عزرا إلي أن تكرار النداء هنا إنما يدل علي سرعة الملاك في تحقيق ما أمر به " .

(٢) אפרים חזן : עמ' 188 . פרנק פולק : עמ' 34 ، 36 ، 37 .

(٣) מנשה דובשני : 147 . דוד ילין : עמ' 197 . יהודא לב בן זאב : עמ' 171 .

(٤) פרנק פולק : עמ' 35 ، 64 ، 65 .

١٦- التكرار للفصاحة اللغوية חזרה לשם צחות לשונית או כפל ספרותי :

فيرى كل من " ابن جناح " و " ابن عزرا " أن تكرار الضمير الورد في (تك ٣٧/٣٠) (ואני אנה אני בא – وأنا إلي أين أذهب) ؛ إنما جاء للجري على سنن اللغة من الفصاحة ، وكان يمكن الاكتفاء به مرة واحدة دون تكرار .[١] وكذلك التعبير בני ישראל الوارد في (عد ٨/ ١٩) ورد في (عد ٨/١٩) التعبير בני ישראל مكررا خمس مرات في فقرة واحدة ؛ جرياً على سنن الفصاحة في لغة المقرا . ونفس الأمر نجده في (مزامير ١١٨/٥) ، (خر ٢٠/٢٠) ، (عد ٦/١٢) ، (لا ٢٦/٢٤) ، (إشع٤١/٤) .[٢]

ومما سبق يتضح لنا كثرة التشابه بين حالات التكرار وفوائده في كل من العربية والعبرية، ولعل مرد هذا طبيعة اللغتين، وأنهما من أصل واحد وترجعان لنفس البيئة السامية.

---

(١) עזרא ציון- מלמד : כרך ב' ، עמ' 577 ، 578 ، 589 .

(٢) שם . רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שג .

المبحث الثالث

نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن

١. التكرار للتقرير :

سورة النساء (١٦٣) : ﴿ إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط ...﴾ .

ركندورف : **אמנם גלינו לך את סודנו כאשר גלינוהו לנח ולנביאים הבאים אחריו ،לאברהם ، לישמעאל ، ליצחק ، ליעקב ולשבטים** ، ...[١]

ريفلين : **אכן גלינו את אזנך כאשר גלינו את אזן נח והנביאים אחריו ، וכאשר גלינו את אזן אברהם וישמעאל ויצחק ויעקב והשבטים** ،....[٢]

بن شمش : **אכן ، נגלינו אליך ، כפי שנגלינו אל נוח והנביאים שלאחריו ، ואל אברהם ، ישמעאל ، יצחק ، יעקב ، ראשי השבטים** ،...[٣]

التفسير : (إنا أوحينا إليك) جواب لأهل الكتاب عن سؤالهم رسول الله صلي الله عليه وسلم كتاباً من السماء، واحتجاج بأن شأنه في الوحي كشأن سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الذين لا ريب في نبوتهم. (وأوحينا إلى إبراهيم) عطف على (أوحينا إلى نوح) . وتكرير الفعل لمزيد تقرير الإيحاء ، والتنبيه على أنهم طائفة خاصة مستقلة بنوع مخصوص من الوحي، وبدأ بذكر إبراهيم بعد التكرير لمزيد شرفه عليه السلام .[٤]

وفي مقابل دلالة التقرير المستفادة من تكرار الفعل، نجد ركندورف قد التزم بتكرار (أوحينا) **גלינוהו** في الحالة الأولي مع نوح عليه السلام ، لكنه حذف الفعل مع إبراهيم عليه السلام ؛ أي لم يكرره في المرة الثانية بما يخل بدلالة التكرار، خاصة وأن إبراهيم هو أبو الأنبياء الثالث وذكر الإيحاء معه للتشريف والتعظيم له عليه السلام. وهو ما أضاعه المترجم بهذا الحذف في المرة الثانية ، بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته .

أما ريفلين فنجده ملتزماً بالأصل ، حيث حرص على تكرار الفعل **גלינו את אזן** مرتين مع نوح وإبراهيم عليهما السلام ، فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاما بالأصل .

في حين نجد بن شمش قد سار على نهج ركندورف ؛ حيث حذف الفعل (أوحينا) مع إبراهيم عليه السلام بما يخل بالدلالة لديه وبما يخرجه عن حد الالتزام بالأصل. وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل والأكثر التزاما .

*****

---

(١) רקנדורף : עמ' ٥٦.

(٢) ריבלין : עמ' 100، 101 .

(٣) בן שמש : עמ' 62 .

(٤) أبو السعود : ج ٢ ، ص ٢٥٥ . اللألوسي : ج٦، ص ١٦ ، ١٧ .

الروم (٧) : ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾ .

ركنـــــدورف : **הם מכירים אך את צוהר העולם הזה ، ועל העולם הבא לא ישיתו את לבם .**[١]

ريفلــــــــين : **ידעו את אשר יראו לעינים מחיי העולם הזה ، אך לא ישימו לב לאחרית.**[٢]

بن شمـــش : **כי הם רואים רק את הגלוי לעינים מחיי העולם-הזה ומסיחים דעתם מן העולם-הבא .**[٣]

التفسير : (وهم عن الآخرة هم غافلون) إيراد الجملة اسمية هنا للدلالة على استمرار غفلتهم ودوامها ، (وهم) الثانية تكرير للأولى أو مبتدأ ، و(غافلون) خبره ، والجملة خبر للأولى . وعلى الوجهين هو يدل على تمكن غفلتهم عن الآخرة المحققة لمقتضى الجملة المتقدمة تقريــراً لجهالتــهم وتشبيهاً لهم بالبهائم .[٤]

وفي مقابل هذا نجد ركندورف قد حوّل الجملة الاسمية إلى جملة فعلية **לא ישיתו את לבם** ؛ أي أنه حذف كلاً من الضمير (هم) والاسمية معا ، بما أضاع دلالة التكرار هنا، لكنه من ناحيــة أخرى حرص على التقديم في الآية للفظ (الآخرة) . إلا أن ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

ونفس الحكم ينطبق على كل من ريفلين وبن شمش واللذَيْن لم يلتزما باسمية الجملة بل جعلاها جملة فعلية ، كما حذفا المسند إليه (هم) ، ولم يلتزما بتقديم (الآخرة) إذ عكسا الترتيب فأخراها سوياً ، وربما كان بن شمش أكثر دقة حينما استخدم صيغة المضارعة بما يعني قصور الترجمات جميعاً عن نقل دلالة الأصل .

وربما كان مرجع عدم الالتزام باسمية الجملة هو طبيْعة التركيب في اللغة العبرية . ولعل الترجمة المقترحة هي تعديل ترجمة ريفلين كما يلي : **ידעו את אשר יראו לעינים מחיי העולם הזה، והנה הם מסיחים דעתם מן אחרית [אך אינם שמים לב]** .

*****

---

(١) רקנדורף : עמ' 237 .

(٢) ריבלין : עמ' ٤٣٧ .

(٣) בן שמש : עמ' ٢٤٣

(٤) الزمخشري : ج٣، ص ٤٦٨. أبو السعود : ج٧، ص٥١ .

النجم (٣٠) : ﴿ذلك مبلغهم من العلم إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى﴾ .

ركندورف: כל מזימתם לחיי התבל ، ואלהים מכיר את התועה מדרכו ואת ההולך בה .[١]

ريفلين : זאת היא השגתם מן הדעת . ואולם אלהיך הוא היודע את אשר תעה והוא היודע את אשר יאושר בדרך .[٢]

بن شمش : ...כי זהו כל מה שהוא משיג בשכלו ובדעתו . ריבונך יודע יותר מי תועה משבילו ומי מודרך ...[٣]

التفسير : (إن ربك هو أعلم) تعليل للأمر بالإعراض (في الآية السابقة) ، وتكرير قوله تعالى (هو أعلم) لزيادة التقرير والإيذان بكمال تباين المعلومَيْن ، والمراد (بمن ضل) من أصرّ عليه ولم يرجع إلي الهدى أصلاً. والمراد (بمن اهتدى) مَنْ من شأنه الاهتداء في الجملة . وفي تعليل الأمر بإعراضه صلى الله عليه وسلم عن الاعتناء بأمرهم باقتصار العلم بأحوال الفريقَيْن عليه تعالى رمز إلى أنه تعالى يعاملهم بموجب علمه بهم ، فيجزي كلاً منهم بما يليق به من الجزاء ففيه وعيد ووعد ضمناً .[٤]

ونلاحظ في مقابل هذا المعنى أن ركندورف لم يلتزم بتكرار قوله تعالى (هو أعلم) ، بل اكتفى بذكر التعبير אלהים מכיר مرة واحدة ، دون ذكر الضمير المتصل أو المنفصل رغم دلالة الضمير المتصل على التشريف لرسول الله صلى الله عليه وسلم . كما عطف قوله تعالى (بمن اهتدى) عليه ، بما يخل بدلالة الأصل في تكراره لهذه الجزئية من الآية ، خاصة وأنه حذف لفظ (العلم) في بداية الآية واستبدله بلفظ מזימה بما يفقد النص دلالة المقارنة الخفية بين علمهم الباطل، وعلم الله الأزلي الأبدي الحق . وبما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالظاهرة وفاقدة لجزء من دلالة الأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة والتزاماً بالأصل حيث حرص على ذكر العلم الخاص بهم في أول الآية הדעת ، كما حافظ على تكرار قوله تعالى (هو أعلم) مثل الأصل ، مع الالتزام بذكر الضمير المنفصل في الحالتين הוא ، فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجده يسير على درب وسط بين سابقيه، حيث ذكر مقابل (العلم) في بداية الآية בדעתו ، كما حافظ على ذكر (إن ربك) بالضمير المتصل مثل ريفلين ، لكنه حذف الضمير المنفصل ، وحذف التكرار واكتفى بالعطف على الجملة الأولى ، بما يفقد ترجمته جزءاً كبيراً من دلالة الأصل . ومن ثم تعتبر ترجمة ريفلين هي الأفضل.

---

(١) רקנדורף : עמ' 307 .

(٢) ריבלין : עמ' 611 .

(٣) בן שמש : עמ' 324 .

(٤) أبو السعود ج٨ ص١٦١. د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص٥٦.

٢-التكرار للتأكيد :

يونس (٨٨) : ﴿ وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم ﴾ .

ركنــــدورف : "ויאמר משה : ד', הנה הנחלת את פרעה ואת עמו פאר וכל שכיות החמדה, למען יתעו בו מדרכך, אבד נא את הונם והכבד את לבם למען לא יאמינו עד בוא אליהם גמולם הנורא " .(١)

ريفلين : ויאמר משה: אלהינו ،הנה נתת לפרעה ושריו תפארת והון בחיי העולם הזה ، אלהינו ، למען יתעו [עמם] מדרכך ، אלהינו، כלה את הונם והכבד את לבותם לבל יאמינו עד אם יראו את עונש הדאבה .(٢)

بــــن شمــــش : ומשה התפלל : ריבוננו ، אתה הענקת לפרעה ושריו תפארת והון בעולם-הזה ، והם משתמשים בו להתעות אנשים מדרכך . ריבוננו ، אבד רכושם ، והכבד את לבם לבל יאמינו עד שיראו בעונש המכאיב .(٣)

التفسير : (ربنا ليضلوا عن سبيلك) دعا عليهم بلفظ الأمر بما علم بممارسة أحــوالهم أنــه لا يكون غيره . وقيل اللام للعاقبة وهي متعلقة (بآتيت) أو للصلة ؛ لأن إيتاء النعم علــى الكفــر استدراج وتثبيت على الضلال، فيكون (ربنا) تكرار للأول تأكيداً وتنبيهاً على أن المقصود عرض ضلالهم وكفرانهم.(٤)

وفي مقابل هذا المعني للتأكيد باستخدام التكرار، نجد ركندورف لم يلتزم بتكرار صيغة الدعاء (ربنا) بل ذكر لفظ ד' مجرداً من ضمير التشريف والالتجاء إلي الله تعالي، ثم لم يكرره بعد ذلــك واكتفى بالسياق للدلالة على المعني المقصود ، كما أنه حذف قوله تعالي (في الحياة الدنيا) مما جعل ترجمته قاصرة عن دلالة الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فنجده قد حرص على الالتزام بالنداء مع ضمير التشريف والالتجاء (نا) אלהינו وذلك في المواضع كافة ، . فترجمته ملتزمة بالأصل وافيه بمعناه .

أما بن شمش فنجده قد التزم بالنداء بضمير التشريف في الحالة الأولي ריבוננו ، لكنه حذفه في الحالة الثانية محولاً أسلوب قوله تعالى (ليضلوا عن سبيلك) من الدعاء أو التعليــل للــدعاء ، إلي الجملة الخبرية بما يخل بجزء من المعنى . ثم نجده يلتزم في الحالة الثالثة بتكرار لفظ ריבוננו مما يعني

---

(١) רקנדורף : עמ' ١٢١.

(٢) ריבלין : עמ' 213 .

(٣) בן שמש : עמ' ١٢٧ .

(٤) أبو السعود : ج٤ ، ص ١٧٢.

أنه هو الآخر لم يلتزم بشكل تام ، ومن ثم جاءت ترجمته غير وافية بمراد الأصل . بما يعني أن ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

*****

النحل (١١٠) : ﴿ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا إن ربك من بعدها لغفور رحيم﴾ .

ركندورف : אמנם לעוזבים את בתיהם אחרי הכנעם ، ולנלחמים ומחכים לאל ، להם אדונך סלח ורחום הוא .[١]

ريفلين : ואולם אלהיך הוא ، לאלה אשר עזבו את מולדתם אחרי אשר נֻסו במסה אחרי כן נלחמו ויאריכו רוחם ، אכן בכל אלה אלהיך סלח ורחום .[٢]

بن شمش : לאלה אשר היגרו לאחר שנרדפו ונלחמו מלחמת מצווה בסבלנות، יטה ריבונך את חסדו כי הוא רב-חסד ורחמן .[٣]

التفسير : قال "أبو البقاء" إن الثانية واسمها (ثم إن ربك) تكرار للتأكيد ولا تطلب خبراً من حيث الإعراب . وفي التعريض لعنوان الربوبية في الموضعين إيماء إلي علة الحكم، وما في إضافة الرب إلي ضميره صلي الله عليه وسلم مع ظهور الأثر في الطائفة المذكورة إظهار لكمال اللطف به صلي الله عليه وسلم بأن إفاضة آثار الربوبية عليهم من المغفرة والرحمة بواسطته صلي الله عليه وسلم ولكونهم أتباعاً له .[٤]

وفي مقابل دلالة التكرار هنا مع التعرض لعنوان الربوبية في الحالتين، نجد ركندورف قد حذف قوله تعالي (إن ربك) في الحالة الأولى ، والتزم في الحالة الثانية فقط ،أي أنه أضاع دلالة التكرار هنا. ومما يؤكد تعمده في ذلك أنه في الآية (١١٩) من نفس السورة في قوله تعالى (ثم إن ربك للذين عملوا السوء ...إن ربك من بعدها لغفور رحيم) سار على نفس النهج الذي استخدمه هنا فجعل المقابل החוטאים... להם אדונך סלח ורחום הוא ، حيث التزم في الحالة الثانية دون الحالة الأولى . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل وفاقدة لجزء من المعنى في الآيتين .

أما ريفلين فهو أفضل من سابقه حيث التزم بترتيب الأصل مع الحفاظ على التكرار ، مع التزامه بالضمير في لفظ الربوبية (ربك) في الموضعين . يؤكد هذا أنه قد التزم في الآية (١١٩) من نفس السورة في قوله تعالى (ثم إن ربك للذين عملوا السوء... إن ربك من بعدها لغفور رحيم)

---

(١) רקנדורף : עמ' 158 .

(٢) ריבלין : עמ' ٢٧٧ .

(٣) בן שמש : עמ' ١٦٤ .

(٤) أبو السعود : ج٥ ، ص١٤٤ . الألوسي : ج١٤ ، ص٢٣٩ ، ٢٤٠ .

بالمقابل الملائم وهو **אך הנה אלהיך לאלה אשר עשו הרעה ...הנה בכל אלה אלהיך סלח ורחום** . وبالتالي فهو موفق هنا في إدراكه لدلالة التكرار في الآيتين . ومن ثم فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف حيث حذف قوله تعالي (إن ربك) في الحالة الأولى، واكتفي بالالتزام في الحالة الثانية فقط ، وهو نفس النهج الذي سار عليه في(١١٩) من نفس السورة فجعل المقابل **ולאלה אשר חטאו... הנה ריבונך הוא סולח ורחמן** . كما أنه أخطأ عندما جعل قوله تعالي (وصبروا) وهي جملة وصف لحالهم ، جعلها متصلة بما قبلها في جملة واحدة معناها (وجاهدوا بصبر) ، وهو معنى مغاير للأصل ، حيث جعل المترجم الجملتين متداخلتين، في حين أنهما جملتان معطوفتان إحداهما على الأخرى ، وهو ما يحدث لبساً في الفهم ؛ وكأن الجهاد مرتبط بالصبر وليس الصبر على الإطلاق في الحياة كلها كما في الأصل . أي أنه غير ملتزم بنسق الأصل وغير ملتزم بالظاهرة ، فترجمته فاقدة لجزء من معنى الأصل في الآيتين . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

الجاثية (٣٦) : ﴿ فلله الحمد رب السموات ورب الأرض رب العالمين ﴾

ركندورف : **תהלה לאל ، אדון השמים והארץ וכל העולמים** .(١)

ريفلين : **לאלהים אפוא התהלה، אלהי השמים ואלהי הארץ רבון העולמים**.(٢)

بن شمش : **התהלה לאללה אדון השמים והארץ ،רבון העולמים** . (٣)

التفسير : (فلله الحمد) خاصة (رب السموات ورب الأرض) فلا يستحق الحمد أحد سواه. وتكرير (الرب) للتأكيد والإيذان بأن ربوبيته تعالى لكل منهما بطريق الأصالة .(٤)

وفي مقابل هذا المعنى نلاحظ أن ركندورف قد خالف ترتيب الأصل ؛ إذ قدمّ المسند إليه (الحمد) على المسند (لله) عاكساً ترتيب الأصل مخلاً بالتقديم والتأخير هنا ، مفقداً المعنى المراد منهما ؛ وهو التخصيص بالحمد لله تعالى وحده دون غيره . وأما من حيث التكرار فهو غير ملتزم به إذ ذكر مقابل الرب **אדון** مرة واحدة مع عطف (الأرض ، العالمين) على (رب السموات) بما يضيع دلالة التأكيد المستوجبة من انكرار هنا . فترجمته غير ملتزمة بالبلاغة القرآنية فاقدة للكثير من دلالات الأصل .

---

(١) רקנדורף : עמ' ٢٩١

(٢) ריבלין : עמ' ٥٧٠

(٣) בן שמש : עמ' ٣٠٥

(٤) أبو السعود : ج٨ ، ص٧٦ . د. عبد القادر حسين : التفسير البلاغي الميسر الجزء الخامس والعشرون من القرآن الكريم ، دار غريب للطباعة ، ٢٠٠١، ص١٣٦.

أما ريفلين فنجده قد التزم بالتقديم والتأخير في الأصل ، كما حرص على تكرار مقابل لفظ (الرب) אלהים – وهو مقابل غير واف بدلالة الربوبية – لكنه عدل عنه في المرة الثالثة إلي المقابل السليم רבון ؛ أي أن ترجمته رغم التزامها التام بظواهر البلاغة العربية في الأصل ودلالاتها، إلا أن المقابل للربوبية لديه غير واف بدلالة الأصل .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف حيث لم يلتزم بالتقديم والتأخير كما في الأصل ، بل عكس الترتيب بما أخل بجزء من دلالة الآية. وأما من حيث التكرار فذكر مقابل الرب אדון في المرة الأولي مع (السموات)، ثم حذفه عاطفاً (الأرض) على السموات ؛ أي أنه أخل بدلالة التكرار هنا، ثم التزم في المرة الثالثة بالمقابل רבון مخالفاً بين المقابلات –مثلما فعل ريفلين – بمعني أنه غير ملتزم بالأصل وأن ترجمته فقدت الكثير من دلالات الأصل . ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل هنا مع تعديل مقابل الربوبية إلي ריבון .

*****

المائدة (٩٢) : ﴿ و أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين ﴾ .

ركندورف : ... שמעו לקול ד' ונביאו והשמרו ! ואם תסורו ממנו ، דעו ، כי על נביאכם היה להזהירכם . [١]

ريفلين : ושמעו בקול אלהים ובקול השליח ונשמרתם . אך אם תפנו ערף ، דעו כי אין על שליחנו [החובה] בלתי אם להזהיר גלוי . [٢]

بن شمش : צייתו לאללה ולשליח והיזהרו לבל תחטאו ודעו כי שליחנו בא רק להזהירכם ברורות . [٣]

التفسير : (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول) هذا أمر بطاعة الله تعالى وطاعة الرسول صلي الله عليه وسلم في امتثال ما أمر به واجتناب ما نهي عنه. وكرر (أطيعوا) على سبيل التأكيد .[٤] وقد وقيل إن إعادة الفعل رغم اقتران الطاعة في الحالتين للاعتناء بشأنه صلي الله عليه وسلم ، وقطعاً لتوهم أنه لا يجب امتثال ما ليس في القرآن وإيذاناً بأن له صلي الله عليه وسلم استقلالا بالطاعة لم يثبت لغيره .[٥]

---

(١) רקנדורף : עמ' ٦٧.

(٢) ריבלין : עמ' ١١٧.

(٣) בן שמש : עמ' 73.

(٤) أبو حيان الأندلسي : ج٤، ص ٣٥٩.

(٥) الألوسي : ج٥ ، ص ٦٥ ، ج٧، ص١١٧. الآية (٩٥) من سورة النساء .

وفي مقابل دلالة تكرار فعل الأمر(أطيعوا) سواء أكان للتأكيد أم للاعتناء بالشأن، ففي كلتا الحالتين نجد أن ركندورف قد حذف التكرار ولم يلتزم به ، بل اكتفى بعطف (الرسول) على لفظ الجلالة (الله) ، مع استبدال التعريف بالأداة إلي التعريف بالضمير وهو خلافاً للأصل. ومما يؤكد فساد نيته في التلاعب بنوعية التعريف هنا، أنه في قوله تعالى (إنما على رسولنا) جعل المقابل בביאכם ؛ أي أعاد الضمير إلى القوم وليس إلي الله عز وجل ، وفي نسب الرسول صلي الله عليه وسلم لله عز وجل بضمير العظمة (نا) مزيد اعتناء بشأنه صلي الله عليه وسلم وتعظيم له . وهو ما اجتهد ركندورف في حذفه للتخفيف من قوة الأصل ، ولمحاولة الإشارة إلي أن الرسول يدعي أنه رسول الله ولكن الله عز وجل لم يذكر هذا في قرآنه ، خاصة وأن هناك فارق كبير بين الرسول والنبي وهو المقابل الذي استخدمه المترجم هنا. وهو الأمر الذي يحمِّل النص ما ليس فيه من مضامين تعكس وجهة نظر المترجم لا وجهة نظر الأصل. ومما يؤكد تعمده في ذلك أنه في الآية (٣٣) من سورة محمد سار على نفس النهج فلم يلتزم بالتكرار في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول) حيث جعل المقابل אתם המאמינים! שמעו בקול אל ושלוחו ، كما عاد بالضمير فيها على الله تعالى ولبس على المخاطبين كما في الأصل . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل وفاقدة لجزء كبير من دلالته في الآيتين .

أما ريفلين فنجده كان أقل حدة من سابقه حيث اكتفى بتكرار בקול مكتفياً بالفعل في المرة الأولى ، وهو في هذا لم يلتزم بالتكرار كما في الأصل ، بل عطف مثل ركندورف (الرسول)على (الله) . وهو نفس النهج الذي سار عليه في الآية (٣٣) من سورة محمد ، دون مراعاة فعلية لدلالة الأصل . لكنه كان أكثر دقة منه هنا في التزامه بدرجات التعريف بالأداة في الحالة الأولى وبضمير العظمة في الحالة الثانية השליח – שליחנו مع استخدامه للمقابل المباشر للرسول وهوשליח . فترجمته وإن فقدت جزءاً من دلالة الأصل إلا أنها كانت أكثر دقة مقارنة بترجمة ركندورف .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف حيث اكتفى بمقابل (أطيعوا) צייתו مرة واحدة دون تكرار . لكنه التزم من ناحية أخرى بالتعريف كما في الأصل ، مثل ريفلين ، أي أنه سار على نهج وسط بين الاثنين كعادته بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل كذلك . ومما يؤكد قصور ترجمته عن المعنى وتعمده ذلك أنه في الآية (٣٣) من سورة محمد سار على نفس النهج فلم يلتزم بمعنى التكرار حيث جعل المقابل צייתו לאללה והשליח ، بما يخرج عن حد الأمانة في الترجمة .

ومن ثم فجميع الترجمات فقدت جزءاً من دلالة الأصل ، وإن كان أفضلها ترجمة ريفلين، مع الالتزام فيها بتعديل تكرار الفعل ذاته ، وليس ما يقابل حرف الجر التالي له فقط كما يلي ושמעו בקול אלהים ושמעו בקול השליח .

*****

الأنعام (١٩) : ﴿ قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون ﴾ .

ركنـــــــــدورف : אמור: עדות מי הגדולה מכלן ? עד ד' ביני וביניכם ، ולי גולה הקוראן הזה ، להזהיר בו אתכם ואת כל האנשים אשר יגיע עליהם * איך תעידו ، כי יש אל זולתי אל ? אני לא אעיד עמכם . אין אל זולתי אחד ، ולא אשא את עוונכם אם תדמוהו לאל נכר .(١)

ريفلـــــين : אמר: איזה הוא הדבר הגדול לעדות ? אמר: אלהים עד ביני וביניכם ויגל לי הקראן הזה למען אזהיר בו אתכם ואת זה אשר יגיע אליו [דברו] . התעידו אתם ، כי את אלהים ، אלהים אחרים ? אמר: לא אעיד . אמר: אמנם אלהים אחד הוא ונקי אנכי מאשר תשתפו .(٢)

بن شمش : שאל אותם מהי הצהרת – האמונה החשובה ביותר אם לא זו : אללה עד ביני וביניכם שהוא גילה לי קראן זה להזהירנו בו ביחד עם כל מי שיגיע דברו אליו . האם תוכלו להעיד שקיימת ליד אללה אלהות אחרת ? אם לא תוכלו להעיד כך،עליכם לענות:לא אעיד כך משום שאללה הוא האל היחיד ואין אני אחראי...(٣)

التفسير : (قل الله) أمر له صلي الله عليه وسلم بأن يتولى الجواب بنفسه إما للإيـــذان بتعينـــه وعدم قدرتهم علي أن يجيبوا بغيره، أو لأنهم ربما يتلعثموا فيه لا لترددهم في أنه أكبر من كل شيء، بل في كونه شهيداً في هذا الشأن. وتكرير الأمر (قل) للتأكيد.(٤)

وفي مقابل دلالة التأكيد هنا نجد ركندورف لم يذكر الأمر (قل) إلا في صدارة الآية دون مراعاة للتكرار ودلالته هنا، فحذفه من باقي المواضع ؛ أي التزم بمقابل (قل) مرة واحدة فقـــط وحذفـــه ثلاث مرات، بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل وفاقدة لجزء من دلالته.

أما ريفلين فقد التزم بتكرار مقابل فعل القول אמר في المواطن الأربعة بما يعني إدراكه لدلالة التأكيد هنا، ومن ثم فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجده يستبدل فعل القول في صدارة الآية بالمقابل שאל وكأن الآيـــة مســـوقة للسؤال وليس للقول والإقرار به . ثم يحذف فعل القول في الحالة الثانية ، مع تحويل (أوحى) المبني للمجهول إلي مبني للمعلوم خلافاً للأصل ، كما حذف فعل القول في الحالة الثالثة مع اســـتبدال

---

(١) רקנדורף : עמ' ٧٢ .

(٢) ריבלין : עמ' ١٢٥.

(٣) בן שמש : עמ' 77.

(٤) أبو السعود : ج٣، ص١١٨.

النص بالمقابل **אם לא תוכלו להעיד כך ، עליכם לענות : לא אעיד** ؛ أي (إذا لم تستطيعوا الشهادة بهذا فعليكم الإجابة بلا أشهد) . وما أشد التفاوت بين هذه الجملة المسهبة وبين الإيجاز في النص الأصلي . كما أنه حوّل الحديث من الرسول صلي الله عليه وسلم إلي حديث للقوم كلهم جامعاً الضمائر خلافاً للأصل، وكأنه لا يسمح للرسول صلي الله عليه وسلم بتريه الخالق عز وجل عن الشرك به وأن يكون في طليعة من يوحدون الله وعلى رأسهم ، بل يجعله المترجم واحداً منهم بما يخل بجزء من دلالة الأصل . كما حذف فعل القول في الحالة الرابعة مستبدلاً إياه بـ **משום ש** (بسبب أن) وكأن الآية مسوقة للسؤال والتعليل وليست للإقرار بالتوحيد مباشرة ، بما يجعل ترجمته غير ملتزمة وفاقدة لكثير من دلالة الأصل . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

*****

التوبة (١١٧) : ﴿ لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العُسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رءوف رحيم ﴾

ركندورف: **אלהים שעה אל הנביא ואל העוזבים את בתיהם למען עזרהו ולעמד לו בעת צרתו، כמעט נהפך לבב קצתם، אך אלהים חש – לעזרתם ויחנם וירחמם.**[١]

ريفلين : **[אכן] שב אלהים אל הנביא ואל אלה אשר יצאו ממולדתם ואל העוזרים [את הנביא] ואל אלה אשר הלכו אחריו בשעת צרה אחרי אשר כמעט סר לב פלגה מהם، וישב אליהם ، כי טוב ורחום הוא להם .**[٢]

بن شمش : **והוא נטה חסד לנביא והמהגרים והעוזרים שהלכו אחריו בשעת דוחקו לאחר שחלק מהם כמעט סר ממנו، כי הוא סולח، רחמן .**[٣]

التفسير : (ثم تاب عليهم) تكرار للتأكيد وتنبيه على أنه يُتاب عليهم من أجل ما كابدوا من العسرة .[٤] والضمير في(عليهم) عائد على الأولين، أو على الفريق ، وقد يراد بالتوبة الأولى إنشاء التوبة ، وبالثانية استدامتها . أو لأنه تعالى لما ذكر أن فريقا منهم كادت قلوبهم تزيغ نصّ على التوبة ثانياً رفعا لتوهم أنهم مسكوت عنهم في التوبة .[٥]

وفي مقابل دلالة تكرار التوبة هنا، نجد ركندورف أولاً لم يفهم مغزى (الأنصار) ، وهم من نصر الرسول صلي الله عليه وسلم بالمدينة، حيث جعل المقابل فعلاً معللاً **למען עזרהו** والذي يعني

---

(١) רקנדורף : עמ' ١١٤ ، ١١٥.

(٢) ריבלין : עמ' ٢٠١ .

(٣) בן שמש : עמ' 119 .

(٤) الزمخشري : ج٢، ص٣١٨ . أبو السعود : ج٤، ص١٠٩ .

(٥) أبو حيان الأندلسي : ج٥، ص٥١٩ .

(من أجل أن يعاونوه) . ثم جعل قوله تعالى (الذين اتبعوه) وهو وصف باستخدام جملة الصلة للجميع من (المهاجرين والأنصار) ، جعله مصدرا معطوفا ולעמד לו (ويقفون بجانبه، يآذرونه) ، أي أنه حذف دلالة (الأنصار) من الآية تماماً . كما أنه في مقابل (التوبة) يستخدم فعلين هما שעה אל والذي يعني (التفت نحو – اهتم بـــ) ، وفي الحالة الثانية يستخدم חש לעזרתם والـــذي يعني (أسرع لمساعدتهم – هب لنجدتهم) ، وهذه المعاني غير ملائمة لمعنى (التوبة) وما فيها من عفو وغفران لما قد يقع فيه الإنسان– حتى المعصوم صلي الله عليه وسلم – من الزلات بتفضيل ما هو صحيح على ما هو أَوْلى منه . كما أن المترجم باستخدامه لأكثر من مقابل يوحي بعدم التكرار في الأصل بما يؤثر سلباً في الترجمة . كما حول قوله تعالى (رءوف رحيم) إلي جملة فعلية خلافاً للجملة الاسمية في الأصل . وهو رغم التزامه الظاهري بالتكرار لكنه لم يلتزم به مضموناً من حيث وحدة المقابل ، كما أخطأ في فهم معني (الأنصار) ودلالته كمصطلح إسلامي بما يجعل ترجمته رغم اقترابها من معنى الأصل غير وافية بمراده .

أما ريفلين فنجده قد استخدم الفعل שב אל في الحالتين ، وهو مقابل مباشر للدلالـــة علـــى (التوبة) . كما كان مدركاً لدلالة (الأنصار) في الأصل ، كما حرص على استخدام الصفات טוב ורחום كمقابل أسمي للأصل ، ومن ثم فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجده يستخدم المقابل נטה חסד ל والذي يعني (تفضل على– أســـبغ فضـــلاً على) وهو قد يشير لمعنى (التوبة) بشكل غير مباشر؛ لكنه غير واف بدلالة مصطلح الأصل. كما أنه لم يلتزم بالتكرار كما في الأصل ، بل حذف قوله تعالى (ثم تاب عليهم) في المرة الثانية بما يخـــل بدلالة التأكيد في الأصل . وهو ما يجعل ترجمته غير ملتزمة وفاقدة لجزء من دلالة الأصل . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

*****

٣–التكرار لطول الفصل :

آل عمران (١٨٨) :﴿ لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فـــلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم ﴾ .

ركندورف : אל תדמה בנפשך , כי השמחים על מעשיהם והמהללים על אשר לא עשו לא ישאו את עוונם ! להם עונש גדול .(١)

ريفلين : אל תחשב את השמחים במעשיהם והחפצים כי יהללו באשר לא פעלו, אל תחשב כי יימלטו מן הענש , אכן ענשם דאבה .(٢)

بن شمـــش : ואל תחשוב כי אלה השמחים במעשיהם ואוהבים שיהללו אותם על מה שלא עשו , שהם יינצלו מן העונש המכאיב הצפוי להם .(٣)

---

(١) רקנדורף : עמ' 41.
(٢) ריבלין : עמ' ٧٣.
(٣) בן שמש : עמ' ٤٦.

التفسير : (فلا تحسبنهم) تأكيد ، تقديره : فلا تحسبنهم فائزين ، وحسن تكرار الفعل (فلا تحسبنهم) لطول الكلام وهي عادة العرب، وذلك تقريب لذهن المخاطب .[١]

في مقابل دلالة التكرار هنا نجد ركندورف غير ملتزم به ، حيث حذف التكرار (فلا تحسبنهم) الثانية من الترجمة . كما أنه جعل مقابل قوله تعالى (ويحبون أن يحمدوا) המהללים أي أنه حذف دلالة حبهم لهذا الحمد والفرح به وهو ما يستقبحه الله تعالى منهم ؛ لأن في هذا زيادة شناعة وتشهير بهم، ومن ثم فالمترجم قد أخفق في نقل المعنى هنا . كما أنه في ختام الآية جعل مقابل (أليم) وهي المؤلم جعل مقابله גדול (كبير) وهو مقابل قاصر عن دلالة الأصل . فالمترجم غير ملتزم بالأصل مخفق في نقل جزء من دلالته .

أما ريفلين فنجده ملتزماً تماماً بالتكرار كما أنه أظهر حرصه على نقل دلالة قوله تعالى (ويحبون أن يحمدوا) بالمقابل והחפצים כי יהללו الذي يدل على الرغبة الأكيدة في حدوث الأمر ، كما كان مقابل (أليم) هو דאבה والذي يعني (الكآبة – الهم–الغم– أسى– ألم) ، ومن ثم فالمقابل قريب من المعنى وإن لم يوفه حقه. ولكن بصفة عامة نجد ترجمته أكثر قرباً من دلالة الأصل مع حرصها على نقل معنى الظاهرة .

أما بن شمش فحذف التكرار (فلا تحسبنهم) الثانية بما يخل بدلالة الأصل ، لكنه في مقابل هذا حرص على إظهار الفعل אהב ، وعلى استخدم لفظ מכאיב وهو المقابل المباشر لـ (أليم) . فهو قريب من المعنى هنا إلى حد ما ، إلا أن ترجمته غير ملتزمة الأصل . ومن ثم تعتبر ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

يوسف (٤) : ﴿ إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين ﴾ .

ركندورف : באמר יוסף אל אביו : אבי ! ראיתי אחד עשר כוכבים ואת השמש ואת הירח משתחוים לי .[٢]

ريفلين : באמר יוסף אל אביו : " אבי ! ראיתי אחד עשר כוכבים ואת השמש ואת הירח ، ראיתים משתחוים לי " .[٣]

بن شمش : כאשר סיפר יוסף לאביו : " חלמתי חלום כי השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לי " .[٤]

---

(١) الزمخشري : ج١، ص٤٥١ . أبو حيان الأندلسي : ج٣، ص٤٦٧. أبو السعود : ج٢، ص١٢٦.
(٢) רקנדורף : עמ' 132.
(٣) ריבלין : עמ' ٢٣١.
(٤) בן שמש : עמ' 138.

التفسير : (رأيتهم لي ساجدين) فإن قلت ما معنى تكرار رأيت ؟ قلتُ ليس بتكرار، وإنما هو كلام مستأنف على تقدير سؤال وقع جواباً له. كأن يعقوب عليه السلام قال له كيف رأيتها ؟ سائلاً عن حال رؤيتها، فقال رأيتهم لي ساجدين .[1] وقال "أحمد بن المنير" : وأحسن من ذلك أن الكلام طال بين الفعل ، فطوى ذكر الفعل لمناسبة الحال وهي المقصودة ؛ أي أن التكرار جاء على سبيل التوكيد والتطرية نظراً لطول الفصل بالمفاعيل.[2]

وسواء أكان التكرار للاستئناف ولبيان الحال أم للتوكيد والتطرية بعد طول الفصل ، فإن ركندورف لم يلتزم بتكرار الفعل (رأيتهم) بما أخل بجزء من دلالة الأصل لديه . بالإضافة لضياع جزء آخر بسبب نسق اللغة العبرية التي لا تسمح بتقديم الجار على الحال ، ومن ثم تأخر مقابل الجار (لي) לִי إلي ما بعد قوله تعالى (ساجدين) خلافاً للأصل ، بما يضيع دلالة العناية والاهتمام بما هو أهم مع مراعاة الفواصل في الأصل.[3]وهو ما لم يتمكن المترجم من نقله فزاد هذا ترجمته بعداً عن دلالة الأصل.

أما ريفلين فكان شديد الدقة كدأبه غالباً حيث التزم بتكرار فعل الرؤيا ، بما يجعله أكثر دقة من سابقه وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فقد حذف النداء (يا أبت) وما فيه من تودد وإظهار للمحبة . كما أنه استبدل الرؤيا بالحلم والمراد هنا الرؤيا داخل الحلم وليس الرؤيا في حد ذاتها ككل ؛ أي أنه لم يتمكن من الإشعار بما في الأصل من دقة واستحضار للحلم كأنه ماثل أمامه عليه السلام ، ثم نجده يقدم ويؤخر خلافاً للأصل إذ قدم ذكر (الشمس والقمر) على ذكر (أحد عشر كوكباً) بما يخل بدلالة الأصل وما فيها من ترقي من الأدنى إلي الأعلى ، فعكس المترجم هذه الدلالة فأتى بالأعلى أولاً بما يخل بمعنى الأصل ، كما أنه لم يلتزم بتكرار الرؤيا بل حذف (رأيت) الثانية بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل فهي أشد سوءاً من ترجمة ركندورف . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأكثر التزاماً بالأصل والأقرب للمعنى .

*****

---

(١) الزمخشري : ج٢، ص٤٤٣،٤٤٤. أبو السعود : ج٤، ص٢٥٢.

(٢) الزمخشري : ج٢ ، ص ٤٤٣ تعليق أحمد بن المنير على الزمخشري . أبو حيان الأندلسي : ج٦، ص٢٣٨.

(٣) أبو السعود : ج٤، ص٢٥٢.

٤- التكرار لتعدد التعالق :

النساء (١١٧) : ﴿ إن يدعون من دونه إلاّ إناثاً وإن يدعون إلاّ شيطاناً مريداً﴾.

ركندورف : **הבוגדים יקראו אל אלילים נקבות זולתי אל ، ואל השטן המסית והמדיח .** [١]

ريفلين : **לא יקראו לזולתו בלתי אם לנקבות, ולא יקראו בלתי אם לשטן קשה ערף .** [٢]

بن شمش: **כאותם הפונים לאלילות- נקבות וכן לשטן המורד, שאללה קיללו.** [٣]

التفسير : (إن يدعون إلاّ إناثاً) أي ما يعبدون من دون الله ويتخذونه إلهاً إلاّ مسميات تسمية الإناث ، وكنى بالدعاء عن العبادة . (وإن يدعون) قيل هو دعاء، ولا يتعارض الحصران ؛ لأن دعاء الأصنام ناشئ عن دعائهم الشيطان ، لما عبدوا الشيطان أغراهم بعبادة الأصنام . أو لاختلاف الدعاءين ، فالأول عبادة، والثاني طواعية ،[٤] أي لتعدد التعالق.

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يكتفي بمقابل (يدعون) مرة واحدة دون تكرار مكتفياً بالعطف ، كما أنه صاغ أسلوب القصر بالجملة الخبرية . بما يعني أنه أضاع دلالة التكرار كما أضاع دلالة الحصر بما يخل بالمعنى ، ويجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فنجده قد حرص على تكرار مقابل (يدعون) ، كما التزم بأسلوب القصر ملتزماً بدلالة الحصر المستمدة منه في الحالتين بما يعنى إدراكه للمراد في الآية ، ومن ثم فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف ، حيث صاغ الآية في الحالتين بالأسلوب الخبري دون أسلوب القصر ، كما لم يلتزم بالتكرار . ومن ثم فقد أضاع جزءاً من دلالة الأصل فترجمته غير ملتزمة . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

الأعراف (٦) : ﴿ فلنسئلن الذين أرسل إليهم و لنسئلن المرسلين ﴾ .

ركندورف : **את כל האנשים אשר שלחנו אליהם נביאים ، וגם את הנביאים נביא במשפט .** [٥]

---

(١) רקנדורף : עמ' 53.

(٢) ריבלין : עמ' ٩٤ ، ٩٥.

(٣) בן שמש : עמ' ٥٩.

(٤) أبو حيان الأندلسي : ج٤، ص ٧٠،٦٨ . الألوسي : ج٥، ص ١٤٩،١٤٨.

(٥) רקנדורף : עמ' ٨٤.

ريفلين : אכן שאול נשאל את אלה אשר שלח אליהם [שליח] ، ושאלנו את [פי] השליחים .[١]

بــن شمـــش : ביום הדין נטיל את האחריות על העמים ששיגרנו אליהם שליחים ונחקור את שליחיהם על מעשיהם ، אף–על–פי שהם...[٢]

التفسير : (فلنسئلن الذين أُرسل إليهم) وسؤال الأمم تقرير وتوبيخ يعقب الكفار والعصـــاة عذاباً ، وهو بيان لعذابهم الأخروي إثر بيان عذابهم الدنيوي . (ولنسئلن المرسلين) سؤال الرســـل تأنيس يعقب الأنبياء ثواباً وكرامة . ووضع الظاهر موضع الضمير (الذين أُرسل إلـــيهم) لمزيـــد تقرير. والمراد بالسؤال توبيخ الكفرة وتقريعهم . أو الأول في موقف الحساب ، والثاني في موقف العقاب .[٣] وهو في الحالتين لتعدد التعالق .

وفي مقابل دلالة التكرار هنا نجد أن ركندورف حذف الفعل (فلنسئلن) في الحالة الأولى مكتفياً باستخدام صيغة التقديم للمفعول به את כל...וגם את بعطف الجملة الأخرى عليه ، مع تأخير مقابل (لنسئلن) الثانية إلي ختام الآية، أي أنه لم يلتزم بترتيب الأصل من العناية بالمقدم وهو السؤال وتوكيده باللام والنون، ولكنه أتى بالمقابل נביא במשפט (نحاكم) وهو مقابل غير واف بدلالة التوكيد في الأصل . كما أنه حوّل الفعل (أُرسل) من البناء للمجهول إلي البناء للمعلوم שלחנו بما يخل بدلالة الأصل. فهو قد أضاع دلالة التكرار هنا وجمع بين الحالتين رغم تفاوتهما في المكانـــة بين الكفر والتوبيخ ، وبين الإنعام والتأنيس . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من دلالته .

أما ريفلين فنجده كان أكثر دقة حيث أدرك دلالة التوكيد باللام والنون–القسم– في الفعـــل فاستخدم الأداة אכן للتوكيد مع المصدر المطلق שאול ، بما يعني إدراكه لدلالة التوكيد هنا. كما حافظ على البناء للمجهول (أُرسل) שלח ، كما حرص علي تكرار الفعل ושאלנו مع الاكتفاء هنا بالتوكيد بالواو القالبة . ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة إلي حد كبير بالأصـــل حريصـــة علـــى التكرار فيه .

أما بن شمش فنجده استخدم נטיל את האחריות על كمقابـــل للســـؤال وهـــو(إلقـــاء المسئولية)، وهو هنا يشير بطرف خفي إلى التوبيخ المستفاد من دلالة السؤال في الأصل ، لكنـــه لم يأت بالمقابل المباشر، كما لم يلتزم بالتوكيد الوارد في الصيغة الأصلية للفعل . كما حوّل (أُرســـل) من البناء للمجهول إلي البناء للمعلوم ששיגרנו ، ثم نجده يخالف بين الفعلين حيث يستخدم في

---

(١) ריבלין : עמ' ١٤٥.

(٢) בן שמש : עמ' 90.

(٣) الزمخشري : ج٢، ص ٨٨ . أبو السعود : ج٣ ، ص ٢١٢ . أبو حيان الأندلسي : ج٥، ص١٣ . الألوسي: ج٨، ص٨١ .

الثانية الفعل חקר وهو يعني (بحث– استقصى– فتش – فحص–تحري) .[١] وهو مقابل يشير للتمعن في الأمر وتفحصه وليس للدلالة على البشرى والإيناس، وهو ما فقده المترجم بتغيره للمقابل الواحد ، واستخدام أكثر من مقابل عبري له خلافاً للأصل . وهو وإن التزم بالتكرار ، إلا أن مقابلاته جاءت غير وافية بالمعنى ، خاصة وأن المراد ليس سؤال تقصير وحساب بل سؤال تثبت وتقريع للمُرسل إليهم بأن المرسلين لم يقصروا في مهمتهم ووعظهم . ومن ثم فالمقابل فاقد لكثير من دلالات الأصل، والترجمة تعد ملتزمة ظاهرياً ، لكنها غير وافية بمراد الأصل . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل والأكثر دقة .

*****

الرحمن (٧،٨،٩) : ﴿ والسماء رفعها ووضع الميزان * ألا تطغوا في الميزان * وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان ﴾ .

ركندورف : הוא הרים את השמים ויתארם במאזנים * למען גם אתם תעברו חק במאזנים * ותשקלו משקל צדק ולא תמעיטו את מאזניכם .[٢]

ريفلين : את השמים הרים וישם מאזנים * למען אשר לא תמעלו במאזנים * והקימו את המשקל בצדק ואל תחסירו את המאזנים .[٣]

بن شمش : ומעל לשמים המורמים יצב והעמיד מאזני–צדק למען ישקלו מעשיכם . הרבו איפוא במעשים טובים לבל יופחת משקלם .[٤]

التفسير : (ووضع الميزان) كرر لفظ الميزان ثلاث مرات تشديداً للتوصية به، وتقوية للأمر باستعماله والحث عليه .[٥] وقيل : لاستقلال كل آية بنفسها . أو أن كلا من الألفاظ الثلاثة مغاير للآخر فالأول ميزان الدنيا، والثاني ميزان الآخرة، والثالث ميزان العقل .[٦]

---

(١) י. שטיינברג : ע' חקר . ד. שגיב : ע' חקר .
(٢) רקנדורף : עמ' ٣١٠.
(٣) ריבלין : עמ' ٦١٩.
(٤) בן שמש : עמ' 327.
(٥) الزمخشري : ج٤،ص٤٤٤ . أبو حيان الأندلسي : ج١٠، ص٥٧ . عبد القادر حسين: أضواء بلاغية على جزء الذاريات، ص٨٨.
(٦) الكرماني: الكرماني: أسرار التكرار في القرآن، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة ، ص٢٣١ . أبو يحي زكريا الأنصاري : ص ٤٠٥،٤٠٦ .

وفي مقابل هذه الدلالة للتكرار في الأصل نجد ركندورف ملتزماً بالحفاظ على الظاهرة وإن أخذ عليه عدم الالتزام بالتقديم والتأخير في الآية الأولى ، كما أنه جعل قوله تعالى: (ووضع الميزان) مقابل ויתארם במאזנים مع العلم بأن المقابل هنا غير واف بالدلالة ؛ لأن المراد ليس مجرد الوصف بل تثبيت الميزان وجعله المحك لكل الأمور الدنيوية والأخروية . كما يأخذ عليه أضافته للضمير (כם) العائد على أنتم في الآية الثالثة في قوله מאזניכם بدلا من التعريف بالأداة كما في الأصل، بما يجعل ترجمته رغم حفاظها على الظاهرة إلا أنها غير وافية بدلالة الأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة حيث حافظ على التكرار كما في الأصل ، وإن أخذ عليه تنكير لفظ (الميزان) في الآية الأولى ، لكنه التزم كذلك بالتقديم والتأخير في الآية الأولى ، فهو الأفضل مقارنه بركندورف .

أما بن شمش فنجد أنه بالرغم من دلالة التكرار هنا إلا إنه غير ملتزم بالأصل ، حيث استخدم التعبير מאזני-צדק في الآية الأولى ثم اكتفى به ، مع عدم الفصل بين الآيات الثلاثة، حيث أضاف من لدنه مفعولاً ثانياً لوضع الميزان وهو למען ישקלו מעשיכם (لتوزن به أعمالكم) ، وهي إضافة لم ترد في الأصل، كما لم يقدرها المفسرون. ومن ناحية أخرى جعل مقابل قوله تعالى (ألا تطغوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط) הרבו איפוא במעשים טובים לבל יופחת משקלם أي (فأكثروا إذن من الأعمال الطيبة لكي لا يقل وزنها) . وما أبعد هذه الترجمة عن دلالة الأصل وبلاغته، حيث إن المراد بوضع الميزان هو الأمر بالعدل وتوفية الله لكل ذي حق حقه، حتى انتظم أمر العالم به واستقام . أي أنه خلق كل ما توزن به الأشياء وتعرف به مقاديرها، ولذا أمر بعدم التجاوز في تحقيق هذا العدل والإنصاف فيه ، مع التوكيد بقوله تعالى (وأقيموا الوزن) ؛ أي واجعلوا وزنكم مستقيماً بالعدل في كل ما يتحراه الإنسان من الأفعال والأقوال. (ولا تخسروا الميزان) أي لا تنقصوه ، والمراد به الموزون لا الميزان نفسه . أي أن الآيات تتضمن أمر ونهيان ؛ نهي عن الطغيان ونهي عن الخسران والتطفيف .[١] فأين هذا المعنى من ترجمة بن شمش البعيدة تماماً عن دلالة الأصل ؟! ومن ثم فالمترجم لم يلتزم بدلالة الظاهرة ، كما أنه اشتط في تفسيره لمعاني الآية الكريمة وحرّف من دلالة الأصل فترجمته غاية في القصور وعدم الالتزام بالأصل . ومن ثم تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديل لفظ מאזנים بتعريفه بالأداة המאזנים

*****

---

(١) الزمخشري : المرجع السابق، نفسه . أبو السعود : ج٢، ص١٧٧ . د. عبد القادر حسين : المرجع السابق ، نفسه.

٥-التكرار للتفصيل بعد الإجمال :

الشعراء (١٣٢،١٣٣): ﴿واتقوا الذي أمدكم بما تعلمون * أمدكم بأنعام وبنين﴾

ركندورف:יראו את אשר חלק לכם כל טוב אשר אתם יודעים: בהמות ובנים.(١)

ريفلين : יראו את זה אשר תמך בכם באשר ידעת . תמך בכם במקנה ובנים.(٢)

بن شمش : כי הוא אשר העניק לכם את מה שיש לכם כעת : מיקנה، בנים ، (٣)

التفسير : (واتقوا الذي أمدكم بما تعلمون) من أنواع النعماء وأصناف الآلاء ، أجملها أولاً ثم فصّلها بقوله (أمدكم بأنعام) ، بإعادة الفعل لزيادة التقرير، فإن التفصيل بعد الإجمال والتفسير إثر الإبهام أدخل في ذلك .(٤)

وفي مقابل دلالة التكرار بين الآيتين نجد ركندورف لا يلتزم بالتكرار ، بل يكتفي بذكر مقابل الفعل (أمدكم) חלק לכם والذي يعني (قسّم - وزّع) ، في الآية الأولى فقط . ثم يذكر في الآية الثانية المفاعيل دون تكرار الفعل ، بما يعني إضاعته لدلالة التكرار هنا . كما أن دلالة المقابل هنا غير وافية بدلالة (الإمداد) الذي تدل على الفضل والكرم بلا استحقاق، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فقد حرص على تكرار مقابل الفعل (أمدكم) תמך בכם ، ملتزماً في ذلك بالمقابل القريب من دلالة الأصل ، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجده لم يلتزم بتكرار مقابل الفعل (أمدكم) ،كما حذف الفعل (اتقوا) مكتفياً بما ورد في (الآية ١٣١)، دون مراعاة للتكرار في الأصل . كما جعل (الآية ١٣٢) مجرد تعليل للتقوى الواردة في الآية السابقة ، بأنه هو الذي أمدكم بما تعملون ؛ أي بسبب هذا الفضل وليس التقوى لمجرد العلم بالألوهية . فترجمته غير ملتزمة بالأصل بل وأشد قصوراً من ترجمة ركندورف . بما يعني أن ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

*****

القمر (٩) : ﴿ كذبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبدنا وقالوا مجنون وازدجر ﴾ .

ركندورف : גם עם נח، אשר לפניהם، ענה שקר בשלוחנו ויאמרו: אך משוגע הוא ויקללוהו .(٥)

ريفلين : כחשו לפניהם עם נח، ויתנו לכזב את עבדנו ויאמרו: משוגע וינ אץ.(٦)

---

(١) רקנדורף : עמ' ٢١٧.

(٢) ריבלין : עמ' ٣٩٤.

(٣) בן שמש : עמ' 223.

(٤) الزمخشري : ج٣، ص٣٢٦ . أبو السعود : ج٦، ص٢٥٧ .

(٥) רקנדורף : עמ' ٣٠٨.

(٦) ריבלין : עמ' ٦١٥.

بن شمش : לפניהם התכחשו גם לעבדנו נוח ، וכינוהו משוגע והרחיקוהו .[1]

التفسير : (كذبت قبلهم قوم نوح) شروع في تعداد بعض ما ذكر من الأنباء الموجبة للإزجار ونوع تفصيل لها بعد إجمال (كذبت) في أول الآية ، وبيان لعدم تأثرهم بها تقريرا لفحوى قوله تعالى (فما تغنى النذر) . والمعنى : فعل التكذيب قبل تكذيب قومك قوُم نوح ، (فكذبوا عبدنا) تفسير لذلك التكذيب المبهم ، وفيه مزيد تقرير وتحقيق للتكذيب . وقيل معناه كذبوه تكذيباً إثر تكذيب كلّما خلا منهم قرن مكذب جاء عقبه قرن آخر مكذب مثله، وفي ذكره صلى الله عليه وسلم بعنوان العبودية مع الإضافة إلي نون العظمة تفخيماً له عليه السلام ، ورفع لمحله ، وزيادة تشنيع لمكذبيه .[2]

وفي مقابل هذا المعنى لتكرار فعل التكذيب نجد ركندورف غير ملتزم بالتكرار، حيث استخدم التعبير ענה שקר مقابل لقوله تعالى (فكذبوا عبدنا) ، مرة واحدة فقط ؛ أي أنه حذف (كذبت) الأولى بما يخل تمام بالمعنى السابق ذكره . كما أنه استبدل مقابل العبودية بالرسالة שלוחנו والذي يعني (مرسل– مبعوث) ، وهي صيغة تفقد النص جزءاً من دلالته حيث أن ذكر العبودية هنا له من الدلائل ما لا ينفع معها ذكر الرسالة ، بما يجعل المترجم غير ملتزم بالظاهرة وفاقد لجزء كبير من دلالة الأصل .

أما ريفلين فقد حرص على الالتزام بتكرار مقابل التكذيب (כחשו ، ויתנו לכוזב) ، وإن يؤخذ عليه المخالفة بين الصيغتين ، وربما كان ذلك محاولة منه الاعتماد على أن هذا تفصيل بعد إجمال ، أو لتباين التكذيب في كل حالة فهو تكذيب إثر آخر . كما حرص على مقابل العبودية متصلاً بالضمير עבדנו ، فهو ملتزم بالأصل قريب إلى حد كبير من المعنى .

أما بن شمش فنجده التزم بالتكذيب في الحالة الثانية فقط ، مثل ركندورف ، حيث حذف (كذبت) الأولى . كما دمج بين (قوم نوح) وبين (عبدنا) לעבדנו נוח بحذف (قوم) ، وهي النسب إلي نوح عليه السلام ؛ أي أنه لم يذكر المكذّب الحقيقي هنا وهم قوم نوح ، بل صاغ الجملة بالإبهام للفاعل(هم) دون تحديد لهم . ومن ثم فهو قد سار على نهج وسط بين ركندورف وبين ريفلين ، بما يجعل ترجمته غير ملتزم بالأصل فاقدة لجزء من دلالته . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا.

*****

---

(١) בן שמש : עמ' 325.

(٢) الزمخشري : ج٤، ص٤٣٣ . أبو السعود : ج٨، ص ١٦٩،١٦٨ . أبو حيان الأندلسي : ج١٠، ص٣٧ . د.عبد نقادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص٧٠.

آل عمران (١٠٤) : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينــهون عـــن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾

ركنـــدورف : **למען תהיו עם דבק באמונה הטובה המצוה את הישר ואוסרה את הרע בעיני ד' . העם הזה יצליח .**[١]

ريفلين : **והייתם לעם אשר יקראו אל הטוב וצוו על הצדק והניאו מן הרע . אכן אלה הם המצליחים .**[٢]

بـــن شمـــش : **ולמען תקום מכם אומה של עושי הישר והטוב וסרים מרע . רק אומות כאלה מצליחות ،...**[٣]

التفسير : (يدعون إلي الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ذكر أولاً الدعاء إلي الخير وهو عام في التكاليف ، ثم جيء بالخاص إعلاما بفضله وشرفه علي سائر الخيرات ، فــذلك مـــن سبيل عطف الخاص على العام .[٤] وقال "ابن المنير" إن في هذا مزيد عتناء واهتمام .[٥]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف ملتزماً بالنسق القرآني، لكنه لم يعطف (ويأمرون بالمعروف) بل اكتفى بالوصف المباشر **המצוה את הישר** ، وهو وإن أدى المعنى ، إلا أنه حوّل نمط الجملة بما يخل بدلالة عطف الخاص على العام ، كما أدمج الجملتين معاً . فترجمته قريبة من دلالة الأصل ، وإن كانت غير وافية بمعناه .

أما ريفلين فنجده ملتزماً بالأصل محافظاً على العطف بالواو في جملة مستقلة وهو بهذا أفضل من سابقه وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف حيث جعل (ويأمرون بالمعروف) معطوفاً علـــى (يدعون إلي الخير) وإن قدّم الأمر بالمعروف على ذكر الدعاء للخير ، وهو بهذا قد أخل بالترتيب في الأصل من عطف الخاص على العام . كما أنه جعل (يأمرون) و (ينهون) أي لأنفسهم ولغيرهم قصرهما المترجم على أنفسهم فقط **עושי הישר، וסרים מרע** باستخدام صيغة اسم الفاعل ، بما يخل بجزء من المعنى في الأصل . أي أنه غير ملتزم بكون (يأمرون بالمعروف) جملة منفصلة ، وغير ملتزم بترتيب الأصل من حيث الدلالة ، ومن ثم فترجمته قاصرة عن المعنى رغم التزامها الظاهري. ومن ثم تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

---

(١) רקנדורף : עמ' ٣٥ .
(٢) ריבלין : עמ' ٦٠ ، ٦١ .
(٣) בן שמש : עמ' 40 .
(٤) الزمخشري : ج١، ص٣٩٨. أبو السعود : ج٢، ص٦٧،٦٨ . أبو حيان الأندلسي : ج٣، ص٢٩٠ .
(٥) الزمخشري : ج١، ص ٣٩٨ . تعليق أحمد بن المنير على تفسير الزمخشري .

٦- التكرار للتعظيم :

المائدة (١١٠) : ﴿... وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني وتبرئُ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني ... فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلاّ سحر مبين﴾

ركندورف :... ברצוני יצרת דמות עוף מחומר ، ותפח בו רוח חיים ברצוני ، ויהי לנפש חיה. עוור ומצורע רפאת ברצוני، ותוציא משחת את המתים...והבוגדים אמרו: אך שקר הוא .(١)

ريفلين : ...וביצרך מן הטיט כדמות העוף ברצוני ותפח בו [רוח] ויהי לעוף ברצוני، ותרפא את העוור מלידה ואת המצורע ברצוני، ותוציא את המתים [מקברותם] ברצוני...ויאמרו הכופרים בהם: "אין אלה בלתי אם כשפים גלויים"(٢)

بن شمش : ... עת ברשותי יצרת אז מן החומר כדמות עוף שהפך לעוף חי כאשר נפחת בו רוח ، וברשותי ריפאת עיוור ומצורע והחיית מתים .... והכופרים מביניהם אמרו שאין הם אלא כישוף ברור .(٣)

التفسير : (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير) أي تصور منه هيئة مماثلة لهيئة الطير(بإذني) بتسهيلي وبتيسيري لا على أن يكون الخلق صادرا عنه عليه السلام حقيقة، بل على أن يظهر ذلك على يده عليه السلام عند مباشرة الأسباب مع كون الخلق حقيقة لله تعالى . وتكرير قوله (بإذني) في الطير مع كونه شيئاً واحداً للتنبيه على أن كلا من التصوير والنفخ أمر معظم بديع لا يتسنى ولا يترتب عليه شيء إلا بإذنه تعالى . دفعاً لمن يتوهم في عيسىعليه السلام الألوهية . وعطف عليه (وتبرئُ الأكمه والأبرص) ولم يذكر بإذن الله اكتفاء به في الخارق الأعظم، وعقب قوله (تخرج الموتى) (بإذني) للاعتناء بتحقيق الحق وبيان أن تلك الخوارق في المواطن الأربعة، ليست من قبل عيسى عليه السلام بل من الله I وذلك في معرض الامتنان .(٤)

وفي مقابل هذه الدقة البلاغية المعجزة لدلالة التكرار هنا، نجد ركندورف يلتزم بذكر مقابل (بإذني) ברצוני في الحالة الأولى والثانية . لكنه أخطأ في موقعية كل حالة حيث قدّم في الحالة الأولى (بإذني) على الفعل (تخلق) ברצוני יצרת مع جعله زمن الفعل للماضي، وهو في حقيقته للحاضر لاستحضار الصورة أمام القارئ . كما أنه جعل (بإذني) الثانية تالية لقوله تعالى (فتنفخ فيها) ، وليست مثل الأصل بعد قوله تعالى (فتكون طيراً) ؛ أي أنه وضع (بإذني) عقب النفخ وهو

(١) רקנדורף : עמ' ٦٩ .
(٢) ריבלין : עמ' ١٢١ .
(٣) בן שמש : עמ' 75.
(٤) أبو السعود : ج٣، ص٩٥ . أبو حيان الأندلسي: ج٣، ص١٦٦ . الألوسي: ج٧، ص ٨٥ .

بهذا خروج عن الإبداع القرآني في نسب الخلق والنفخ لله عز وجل مع إجراء الأمر على يد عيسى عليه السلام . لأن المراد والمعجز ليس النفخ ، بل تصير هذا المخلوق حياً طيراً ، ومن ثم فتقديم ברצוני في الترجمة يخرج عن هذه الفائدة المباشرة للأصل . كما أنه في الحالة الثالثة قدّم المفعول على الفعل والفاعل مخالفا ترتيب الأصل فتقديم الفعل والفاعل (تُبرئ) للاهتمام بعملية الإبراء والشفاء ، وليس المراد الاهتمام بنوعية من يشفي ؛ لأن في التأخير تشويقاً له ، وهو ما أضاعه المترجم بعدم التزامه بترتيب الأصل . ثم نجده في أقوى حالات المعجزة وهي (إخراج الموتى) ، يحذف قوله تعالى(بإذني) ، بما يثبت لعيسى عليه السلام صفة إخراج الموتى مباشرة دون إجراء الأمر من الله تعالى على يديه وتسهيله سبحانه له هذا الأمر . ومن ثم أضاع المترجم جزءاً مهماً من المعنى مع إخلال تام بنمط الأصل . فهو غير ملتزم بالتكرار في الحالة الأخيرة مع عدم الالتزام بترتيب الأصل. كما أنه حول (السحر) في ختام الآية إلى كذب ، وشتان بين الكذب والسحر ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة وفاقدة لجزء من دلالة الأصل .

أما ريفلين فنجده قد حافظ على موقع (بإذني) في الحالات الأربعة ؛ أي أنه حافظ على التكرار مع الحرص على موقعية الكلمات كما في الأصل ، واستخدم المقابل المباشر (للسحر) في ختام الآية כשפים ، فهو ملتزم بالأصل قريب من معناه .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث قدمّ ברשותי יצרת وهو مقابل (بإذني) على الفعل ، كما حذف (بإذني) في الحالة الثانية ، مع تقديمه (فتكون طيراً) على (فتنفخ فيه) باستخدام כאשר وهو ما يخالف ترتيب الأصل . وفي الحالة الثالثة نجده قدم ברשותי على الفعل ריפאת. ثم حذف (بإذني) الرابعة مكتفياً بعطف (إحياء الموتى) على (إبراء الأكمه والأبرص) ، بما يخل تماماً بدلالة التكرار في الأصل . أي أنه لم يلتزم إلا في الحالة الأولى والثالثة فقط ، وإن استخدم مثل ريفلين כישוף كمقابل مباشر (للسحر). ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل سواء من حيث التكرار أو الموقعية وفاقدة لجزء من دلالته . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل والأكثر التزاماً بترتيب الأصل .

*****

التوبة (٥٩) : ﴿ ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون﴾ .

ركندورف : לו קבלו ברצון את אשר נתן להם אלהים ושלוחו ، ואמרו : דיינו מתת אל ושלוחו אשר נתן לנו ברחמיו ، ולפניו נשפוך שיחנו ! [١]

ريفلين : ואולם לו ישר בעיניהם אשר נתן להם אלהים ושליחו ואמרו : חלקנו אלהים . נתון יתן לנו אלהים מחסדו ، ושליחו ، כי אל אלהים נערג . [٢]

---

(١) רקנדורף : עמ' ١١٠.

(٢) ריבלין : עמ' ١٩٢.

بـــن شمـــش : אילו היו מסתפקים במה שאללה ושליחו נותן להם ، היו אומרים : אללה הוא חלקנו ، והוא דיו לנו ، כי הוא יעניק לנו מחסדו על – ידי שליחו ואליו שאיפתנו .(١)

التفسير : (ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله) ذكر الله عز وجل للتعظيم والتنبيه على أن ما فعله الرسول صلي الله عليه وسلم كأن بأمره سبحانه وتعالى (٢) ولعل ذكر لفظ الجلالة لإظهار مزيد التجاء إليه عز وجل مع الرضا التام به ، والتلذذ بذكره .

وفي مقابل دلالة التعظيم هنا– والالتجاء – نجد ركندورف قد التزم بالشق الأول من الآيــة ، أما في قوله (حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله) نجده قد قــدّم وأخّــر דיינו מתת אל ושלוחו (سيؤتينا الله ورسوله) ، אשר נתן לנו ברחמיו (الذي آتانا برحمته) ؛ أي أنه قــدم ذكر (سيؤتينا الله ورسوله) على ذكر (حسبنا الله) ، مع تأخير (سيؤتينا من فضله) ومن ثم حذف لفظ الجلالة (الله) وأتى بالمقابل אשר נתן ، كما حذفه في قوله تعــالى (إنــا إلي الله راغبــون) ולפניו נשפוך שיחנו في الحالتين مكتفيًا بالضمير بدلاً من الإظهار ، بما يخل بدلالة التعظــيم والتأكيد على التلذذ بالذكر والالتجاء في الأصل . مما يفقد الآية جزءاً من معناها . ومن ثم فهــو غير ملتزم بتكرار لفظ الجلالة (٤ مرات) كما في الأصل، بل كرره المترجم مرتين فقط مع التنويع في المقابل אלהים، אל وهو ما يخل بالمعنى فترجمته غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فنجده قد حرص على تكرار لفظ الجلالة في جميع الحالات ، مع الالتزام بالترتيــب كما في الأصل . ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة مؤدية لجزء كبير من معنى الأصل فهو ملتزم بالأصل قريب من معناه .

أما بن شمش فنجده قد التزم بالشق الأول من الآية، وأما في الشق الثاني (حسبنا الله) قدّم وأخّر خلافاً للأصل אללה הוא חלקנו ، فالمراد تأكيد كونهم يحتسبون إلي الله وليس العكــس . ثم حذف لفظ الجلالة في قوله تعالى (سيؤتينا الله) הוא יעניק לנו. وبدلاً من العطف لـــ (ورسوله) على لفظ الجلالة باعتبار أن الرسول يفيض عليه بما أنعم الله به عليهم ، نجده يجعل الرسول أداة أو واسطة لهذا الإيتاء על – ידי שליחו بما يخالف معنى الأصل من إفراد الرسول صلي الله عليــه وسلم بالذكر معطوفاً على لفظ الجلالة مباشرة ؛ للدلالة على أنه مأمور من الله ، وأن عليهم طاعته كما يطيعون الله عز وجل ، وهو ما خالفه المترجم . كما حذف لفظ الجلالة في الشق الأخير مــن الآية مكتفياً بالضمير ؛ أي أنه سار علي نهج ركندورف من التزامه في الحــالتين الأولى والثانيــة والحذف في الثالثة والرابعة بما يخل تماماً بدلالة الأصل ، ومن ثم تفقد ترجمته جزءاً مــن المعــنى. وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

---

(١) בן שמש : עמ' 114 ، 115.

(٢) أبو السعود : ج٤، ص٧٥ . الألوسي : ج١٠، ص ١٢٠ .

٧- التكرار للتفخيم والتشريف :

الزخرف (٨٢) : ﴿ سبحان رب السموات والأرض رب العرش عما يصفون ﴾

ركندورف : חלילה לאדון השמים והארץ והכסא הנורא, את אשר יערכו לו! [(١)]

ريفلين : חלילה לאלהי השמים והארץ וכסא הכבוד אשר יחשבו [אליו] . [(٢)]

بن شمش : ישתבח שמו ، ריבון השמים והארץ ובעל כיסא-הכבוד ، הוא נעלה מעל למה שהם מייחסים לו . [(٣)]

التفسير : (سبحان رب السموات) إضافة اسم الرب إلى أعظم الأجرام وأقواها للتنبيه علي أنها وما فيها من المخلوقات تحت ملكوته وربوبيته ، وفي هذا ما فيه من التشريف لها. وتكرار (الرب) في قوله تعالى (رب العرش) لما فيه من التفخيم لشأن العرش . [(٤)]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف غير ملتزم بالتكرار ، حيث اكتفى بالوصف הנורא مع العطف على السموات والأرض ، وهو بهذا قد أضاع جزءا من دلالة التفخيم في الأصل ، خاصة مع لفظ الربوبية الدال على أن الله تعالى هو رب كل شيء على ما يقتضيه من المصالح وهو ما أضاعه المترجم بعدم التزامه بالظاهرة.

أما ريفلين فسار على نهج ركندورف حيث لم يكرر واكتفى بالعطف مع إضافة لفظ כבוד للدلالة على المعنى ، لكنه أخفق مثل سابقه في الاحتفاظ بالمعنى المراد مباشرة من الأصل ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن المعنى .

أما بن شمش فنلاحظ أنه خالف سابقيه حيث حرص على تكرار لفظ (الرب) ריבון ، בעל ، مع المخالفة بين اللفظين على النقيض مما في الأصل . ولكنه حافظ على الشق الأكبر من الدلالة باعتبار المعنى البلاغي للتكرار هنا . أي أن ترجمة بن شمش هنا هي الأفضل مع تعديل مقابل الربوبية في الحالتين إلى ריבון .

*****

الطور (١٨) : ﴿فاكهين بما آتاهم ربهم ووقاهم ربهم عذاب الجحيم﴾

ركندورف : יתענגו על מתת ד' ، ואלהים יצילם מאש הגיהנם . [(٥)]

ريفلين : מתענגים על אשר חלק להם אלהיהם ، ויפלטם מענש שאול . [(٦)]

---

(١) רקנדורף : עמ' ٢٨٧ .

(٢) ריבלין : עמ' ٥٥٩ .

(٣) בן שמש : עמ' 300 .

(٤) أبو السعود : ج٨، ص٥٦ . د. عبد القادر حسين : التفسير البلاغي الميسر ، ج ٢٥ ، ص٨٦.

(٥) רקנדורף : עמ' 305 .

(٦) ריבלין : עמ' ٦٠٦ .

بـــن شمـــش : להיות נהנים ממה שריבונם יעניק להם כשהם מאושרים שניצלו מעונש השאול .[١]

التفسير : (فاكهين بما آتاهم ربهم) ناعمين متلذذين بإنعام الله عليهم ورضاه عنـــهم. وإظهـــار (الرب) في موضع الإضمار مضافا إلي ضميرهم للتشريف والتعليل.[٢]

وفي مقابل دلالة تكرار لفظ (الرب) نجد ركندورف قد التزم هذا التكـــرار ، لكنـــه حـــذف الضمائر الملحقة (ربهم) في الحالتين بما يخل بجزء من دلالة التشريف لهم بنسب الرب إليهم. أي أنه حافظ على الظاهرة وإن شاب ترجمته فقدان لجزء من الدلالة الأصلية خاصة وأنه خالف بين مقابل الرب في الحالتين من ד' إلى אלהים وكلا هما قاصر عن دلالة الربوبية .

أما ريفلين فقد التزم بالمقابل مع الضمير אלהיהם في الحالة الأولى فقط ، لكنه لم يكـــرر في الجملة الثانية مكتفياً بعطف الجملة بالضمير المستتر فيها ، بما يخل بالمعنى المراد هنا من التكرار وهو التشريف والتعليل للتلذذ بأنه تلذذ بالنعمة وبما هو أعظم منها ، وهو وقايته عز وجل لهـــم مـــن عذاب الجحيم . فترجمته غير ملتزمة بالأصل وغير وافية بمعناه .

أما بن شمش فقد سار على نهج ريفلين في حفاظه على مقابل(ربهم) في الشق الأول من الآيـــة، لكنه قدّم الرب على آتاهم خلافا للأصل . أما في الشق الثاني فقد استبدل البناء للمعلوم (وقاهم ربهم) بالبناء للمجهول שניצלו מ ، أي أنه حذف مقابل (ربهم) وعدّل من صياغة الجملة . ومن ثم فلم يلتزم بالظاهرة هنا بما أفقد ترجمته جزءاً من دلالة الأصل . وبالتالي تصبح ترجمة ركندورف هي الأفضل وذلك بعد توحيد مقابل الربوبية لديه إلى ריבון.

*****

الواقعة (٨ ، ٩ ، ١٠) : ﴿فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة * وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة * والسابقون السابقون﴾ .

ركنـــــــــدورف : לחברת הימינית ، אשריהם ! * לחברת השמאלית ، אוי להם ! ולמדריכים בדרך הטובה .[٣]

ريفلين : בעלי הימין מה [מאושרים] בעלי הימין * בעלי השמאל מה [אמללים] בעלי השמאל . והעוברים לפני כל ، העוברים לפני כל .[٤]

بن شمـش: ליראים שמקומם יהיה בצד ימין ، ומי יהיו אלה ؟ לרשעים שמקומם יהיה בצד שמאל ، ומי יהיו אלה ؟ לאלה שהקדימו את האחרים בקבלת האמונה.[٥]

---

(١) בן שמש : עמ' ٣٢١ .
(٢) أبو السعود : ج٨، ص ١٤٤ .
(٣) רקנדורף : עמ' ٣١٢.
(٤) ריבלין : עמ' ٦٢٤.
(٥) בן שמש : עמ' 330.

التفسير : (ما أصحاب الميمنة)، (ما أصحاب المشأمة) ؟ تعجب من حال الفريقين في السعادة والشقاوة، ووضع الظاهر موضع الضمير لكونه أدخل في التفخيم ، فالمراد التعجيب للسامع من شأن الفريقين في الفخامة والفظاعة ، كأنه قيل: فأصحاب الميمنة في غاية حسن الحال تعظيما لشأنهم لدى السامع. وفي الثانية التهويل والتفظيع أي أنهم في غاية سوء الحال . (والسابقون السابقون) الوصف بعنوان السبق مطلقاً يعرب عن إحرازهم لقصب السبق من جميع الوجوه . أي والسابقون هم الذين اشتهرت أحوالهم وعرفت محاسنهم ، وفيه من تفخيم شأنهم والإيذان بشيوع فضلهم ما لا يخفى ، فالتكرار لتفخيم الأمر وتعظيمه ، وقيل للتأكيد .[1]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف لم يهتم بالتكرار بالمظهر، بل عاد عليهم بالمضمر אשריהם ، אוי להם في الحالتين محافظاً على المعنى المراد ، لكنه أفقد النص جزءاً من دلالته وشدة تعظيمه وشدة تهويله ، كما لم يلتزم بالتكرار في قوله تعالى (والسابقون السابقون) حيث ذكر المقابل ולמדריכים בדרך הטובה دون تكرار ، بما يخل بدلالة التفخيم والتعظيم هنا . بالإضافة إلي أن المقابل العبري (المهدي إلى طريق الخير) ، لا يدل على معنى السبق كما ذكره المفسرون ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجده قد حافظ على التكرار مع إصابته للمعنى المراد ، حيث حرص على التكرار بنفس صياغة الأصل ، ووضع بين الأقواس لفظ מאושרים في الحالة الأولى ، ولفظ אמללים في الحالة الثانية ؛ ليبين السعادة والشقاوة لدى كل فريق . كما حرص على إبراز دلالة السبق هنا بالمقابل المباشر העוברים לפני כל ، بما يعني إدراكه للدلالة العامة للآيات مع حفاظه على دلالة التكرار فيها بصفة خاصة ، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف مع عدم إدراكه لدلالة الأصل، حيث عاد بالضمير بدلاً من الإظهار في الحالتين ומי יהיו אלה . كما لم يذكر لفظاً يدل على السعادة أو الشقاء سوى أنه في بداية الآية ذكر لفظ ליראים ، وفي الثانية ذكر لفظ לרשעים بما يدل على المراد من قوله أصحاب الميمنة ، وأصحاب المشأمة ، لكنه لا يدل على تعظيم حال كل فريق من الفريقين . وأكثر من ذلك أنه استبدل السؤال عن حالهم (ما) بالسؤال عن كونهم بـ (مَن) ומי יהיו אלה بما يخالف دلالة الأصل. وكأنه يقول (ومن سيكون هؤلاء) . كما أنه غير ملتزم بالتكرار في قوله تعالى (والسابقون السابقون) ، بل أشار لدلالة السبق فقط فجاء بالمقابل לאלה שהקדימו את האחרים בקבלת האמונה . مع تقدّيره مفعولاً محذوفاً هو (السبق في قبول الإيمان) ، والأصل هنا على الإجمال في الوصف ، دون ذكر المفعول للإشعار بمدى سبقهم في كافة الأمور لما في ذلك من تفخيم وتعظيم لحالهم ، وهو ما يفقده المترجم من النص الأصلي بتدخله بالإضافة في الترجمة . ومن ناحية أخرى نجده يقدم ويؤخر الآيات حسب رغبته (فالسابقون)

---

(١) الزمخشري : ج٤، ص ٤٥٧ ، ٤٥٨. أبو السعود : ج٨، ص١٨٩،١٩٠ . أبو حيان الأندلسي : ج١٠، ص٧٨ ، ٧٩ . الكرماني : ص٢٣١،٢٣٢. أبو يحيى زكريا الأنصاري : ص٤٠٩.

موصوفون في الآية التالية (بأنهم المقربون) في قوله تعالى (أولئك المقربون في جنات النعيم ثلة من الأولين وقليل من الآخرين) ، فنجده يقدم مقابل (ثلة من الأولين) على ذكر (أولئك المقربون) ، والذي يؤخره لما بعد قوله تعالى (في جنات النعيم) .أي أنه أخل بترتيب آيات الأصل كما يلي: (١٣-١٢-١١) بترتيب عكسي تماماً للأصل ، بما يفقد الأصل كثيراً من دلالاته ويوحي بعدم دقته في ترتيبه ، حتى يأتي هذا المترجم ويعيد ترتيبه . فترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن المعنى في الآيات الثلاثة . ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل في الآيات جميعاً .

*****

٨- التكرار لتربية المهابة :

آل عمران (١٧٩) : ﴿ ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم ﴾

ركندورف : **אלהים לא יניח את חסידיו כאשר הם כיום הזה ، בהבדילו בין הרע ובין הטוב .** [١]

ريفلين : **לא לאלהים הוא לעזב את המאמינים באשר אתם בו [עתה]، כי אם עד אשר יבדיל בין הרע ובין הטוב . לא לאלהים הוא להודיעכם התעלומה ، ואולם יבחר לו משליחיו את אשר יחפץ ، והאמנתם באלהים ובשליחיו ، וכי תאמינו ויראתם אלהים ، והיה שכרכם רב .** [٢]

بن شمش : **אין ברצון אללה להשאיר את המאמינים במצב שבו אתם נמצאים ، אלא עד שיבדיל בין הטוב והמושחת ، ואין ברצונו לגלות לכם את הנעלמות، אך הוא בוחר כשליחיו את מי שירצה להדרכתכם . האמינו איפוא באללה ושליחו ، ואם תאמינו ותהיו יראים יהיה שכרכם רב .** [٣]

التفسير : (ما كان الله ليذر المؤمنين... وما كان الله ليطلعكم على الغيب) وإظهار الاسم الجليل في الموضعين لتربية المهابة، فالمعنى ما كان الله ليترك المخلصين على الاختلاط بالمنافقين بل يرتب المبادئ حتى يخرج المنافقين من بينهم، وما يفعل ذلك بإطلاعكم على ما في قلوبهم من الكفر والنفاق، ولكنه تعالى يوحي إلى رسوله صلى الله عليه وسلم .[٤]

---

(١) רקנדורף : עמ' ٤١.

(٢) ריבלין : עמ' 71.

(٣) בן שמש : עמ' ٤٥.

(٤) أبو السعود : ج٢ ، ص ١١٩ .

وفي مقابل دلالة التكرار في الآية الكريمة، نجد ركندورف لم يذكر لفظ الجلالة سوى مرة واحدة فقط ، بل نجده أكثر من ذلك يحذف قوله تعالى (وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم). أي أنه لم يذكر من الآية سوى مقدمتها والتي تدل على أن الله تعالى لن يترك المخلصين في إيمانه على الاختلاط بالمنافقين ، بل يميز بينهم ويفرق بينهم ، لكن نفي الإطلاع على الغيب والاستدراك بأن الاجتباء والاصطفاء من الله تعالى دون فضل لأحد من عباده مع الأمر بالإيمان والإخلاص لله ولرسوله ، والشرط بالوعد بالأجر العظيم إذا كان الإيمان حقاً ، كل هذه المعاني حذفها المترجم ، فهو غير ملتزم بالأصل وخارج عن حد الالتزام في الترجمة . وربما كان مبعث هذا لدى المترجم هو محاولته التقليل من فضل الله على رسوله صلي الله عليه وسلم بأن أخبره بنفاق المنافقين وإيمان المؤمنين، وعدم الإشعار بفضل الرسول صلي الله عليه وسلم في أن الله اجتباه وأمر بالإيمان به وبرسوله عاقداً ارتباطاً لا ينفصم بين الإيمان بالاثنين (الله والرسل) (والرسول أحدهم بالطبع) ، وهو بهذا يحاول الحد من مكانة الرسول صلي الله عليه وسلم والتدليل على أنه مجرد مقتف لمن سبقه من الرسل دون ميزة له عليهم ، بل إنه مدعٍ للنبوة من وجهة نظر المترجم فما أشد قصور هذه الترجمة وبعدها عن الأصل .

أما ريفلين فنجده قد حرص على تكرار لفظ الجلالة في المرة الأولي لكنه في المرة الثانية في قوله تعالى (ولكن الله يجتبي) ואולם יבחר לו يحذف لفظ الجلالة مكتفياً بعود الضمير عليه، بينما في قوله تعالى (وإن تؤمنوا وتتقوا) قدّر مفعولاً به هو لفظ אלהים رغم أنه لم يرد في الأصل . وهو بهذا وإن التزم إلي حد كبير بالأصل ، لكن يؤخذ عليه عدم التكرار للفظ الجلالة في المرة الثانية ، وإن كان هو أفضل من سابقه .

أما بن شمش فنجده أفضل حالاً من ركندورف، لكنه غير ملتزم بالظاهرة إذ لم يكرر لفظ الجلالة واكتفى بالعود عليه بالضمير. ومن ناحية أخرى نجده يفرد الضمير في قوله تعالى (فآمنوا بالله ورسله) שליחו عائداً بالآية علي الرسول صلي الله عليه وسلم دون غيره من الرسل ، وهو ما يخل بالمعنى الأساسي للآية ، إذ أن سوق الإيمان بالرسل جميعاً يدخل فيه الإيمان بالرسول صلي الله عليه وسلم دخولاً أولياً . كما أن الإيمان بالرسل تأكيد لرسالة الرسول صلي الله عليه وسلم بأنه مصدق لمن سبقه من الرسل والكتب ، وهو ما لم ينقله المترجم عامداً في ذلك ؛ باعتبار أن محمداً صلي الله عليه وسلم في مرتبة أقل من مرتبة موسى عليه السلام ، بل هو مدعٍ للنبوة مشكوك في صدقه لدى المترجم . ومن ثم فلا علاقة له بالرسل السابقين بل العلاقة به مباشرة ومن ثم فهو محرِّف للمعنى في هذا الجزء من الآية فجاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل ولا بالظاهرة .

وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا مع تعديلها باستبدال المضمر ואולם יבחר לו משליחיו بالمظهر ואולם יבחר אללה לו משליחיו ، حتى ينتظم نسق النص .

إبراهيم (٢٧) : ﴿ يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويُضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء ﴾

ركندورف : **אלהים יסעד את לב המאמינים בדברו הטוב בחיי העולם הזה ובעולם הבא ، ואת הבוגדים ישגה ، כי כל אשר חפץ עשה .** (١)

ريفلين : **יכונן אלהים את אלה אשר האמינו בדבר הנכון בחיי העולם הזה ובעולם הבא ، והתעה אלהים את הפושעים וכל אשר חפץ אלהים עשה .** (٢)

بن شمش: **אללה מעודד את המאמינים, בדברו ובמאמרו, בעולם–הזה ובעולם–הבא ، אך הוא מטעה את החוטאים ועושה הכל כרצונו .** (٣)

التفسير : (يثبت الله ... ويُضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء) في إظهار الاسم الجليل (الله) في الموضعين من الفخامة وتربية المهابة ما لا يخفي مع ما فيه من الإيذان بالتفاوت في مبادئ التثبيت والإضلال ، فإن مبدأ صدور كل منهما عنه I غير ما هو مبدأ صدور الآخر . (٤)

وفي مقابل دلالة الإظهار هنا نجد ركندورف يحذف لفظ الجلالة في الحالتين مكتفياً بالضمير ، بما يفقد النص دلالة التكرار في الآية ، كما أنه قدم المفعول (الظالمين) على الفعل خلافاً للأصل ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل وفاقدة لجزء من دلالاته .

أما ريفلين فنجده قد حرص على تصدير كل جملة بالفعل مثل الأصل ، مع الالتزام بالإظهار في جميع المواضع مثل الأصل ، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل .

أما بن شمش فنجده يسير على نهج ركندورف في عدم الالتزام بالإظهار، إذ يكتفي بالضمائر **הוא – עושה** دون الاسم الظاهر ، وإن خالف ركندورف في التزامه بنسق الأصل وعدم التقديم والتأخير . إلا أن ترجمته جاءت فاقدة لدلالة الإظهار هنا بما يجعلها قاصرة عن معنى الأصل. ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل.

*****

النور (١٠) : ﴿ ...ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم ﴾

ركندورف : **לולי חנן אל אתכם ורחמכם [כי חנון הוא וחכם לב] כי אז אבדה הארץ .** (٥)

---

(١) רקנדורף : עמ' 146 .

(٢) ריבלין : עמ' 255 .

(٣) בן שמש : עמ' 152 .

(٤) أبو السعود : ج٥ ، ص٤٥ . الألوسي : ج٣ ، ص ٢١٨ .

(٥) רקנדורף : עמ' 203 .

ريفلين : **ולולא חסד אלהים עליכם ורחמיו ،וכי אלהים מקבל שבים וחכם.**[١]

بن شمش : **אכן רבים חסדי אללה ורחמיו עליכם، המלעיזים . הוא מקבל שבים וחכם .**[٢]

التفسير : (وأن الله تواب حكيم) معطوف على فضل الله ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الإضمار لتربية المهابة والإشعار باستتباع صفة الألوهية للتوبة والحكمة .[٣]

وفي مقابل هذه الدلالة للإظهار ، نجد ركندورف يستخدم لفظ **אל** كمقابل (لله) وهو مقابل غير واف بدلالة الأصل بلا شك ، لكنه من ناحية أخرى نجده قد حذف الإظهار واكتفى بالإضمار بما يعني إضاعته لدلالة الإظهار هنا . ومن ناحية أخرى نجده قد استبدل صيغة الجملة الاسمية (فضل الله ورحمته) بالصيغة الفعلية **חנן אל אתכם ורחמכם** بما يعني فقدان الترجمة لجزء من المعنى ، وهو الفارق بين الاسمية وما فيها من استمرارية في دلالة التفضل والرحمة ، وبين الفعلية ودلالتها على التجدد دون الاستمرار ؛ أي أن الترجمة جاءت غير ملتزمة بالظاهرة وغير ملتزمة بالنسق الأصلي . وإن قدر المترجم **כי אז אבדה הארץ** وهو جواب الشرط المحذوف بما يتفق مع ما ذكره المفسرون من أن التقدير لهلكتم أو لفضحكم أو لعاجلكم بالعقوبة...إلخ .[٤] فتقديره لجواب الشرط متفق مع ما ذكره المفسرون وإن أضاع بهذا التقدير دلالة التهويل ، ومن ثم فترجمته قاصرة عن معنى الأصل .

أما ريفلين فقد التزم بالإظهار **אלהים - אלהים** كما التزم بنسق الأصل من حيث اسمية الجملة ، كما التزم بعدم تقدير جواب شرط ، بما يعنى إدراكه لدلالة الإظهار ودلالة الحذف في الآية الكريمة ، فترجمته ملتزمة بالأصل .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف حيث لم يلتزم بنسق الأصل بل حوّل أسلوب الشرط بـ (لولا) إلى جملة خبرية مؤكدة **אכן רבים חסדי אללה ורחמיו עליכם** (حقا إن أفضال الله ورحمته كثيرة عليكم) ، فهو وإن التزم باسمية الجملة إلا أنه حوّلها من الإنشاء إلى الخبر ، بما يعني إضاعته لفكرة الشرط ودلالتها في دلالة الأصل. كما أنه لم يلتزم بالظاهرة إذا آثر الإضمار ، ومن ثم فقد أضاع دلالة الإظهار هنا . كما أنه أضاف لفظ **המלעיזים** إشارة للخائضين في حديث الإفك ، وهي إضافة تفسيرية . وبصفة عامة جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن المعنى . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

*****

---

(١) ריבלין : עמ' 366 .

(٢) בן שמש : עמ' 210 .

(٣) د. الشحات محمد عبد الرحمن : مع النظم القرآني في سورة النور ، ص٥٣ .

(٤) أبو حيان الأندلسي : ج ٨ ، ص ١٩ .

٩-التكرار لتفظيع الحال :

العنكبوت (٢٣) : ﴿ والذين كفروا بآيات الله ولقائه أولئك يأسوا من رحمتي وأولئك لهم عذاب أليم ﴾

ركندورف : **והמכחשים באותות אל ובתשובתם אליו לא ייחלו לרחמיו ، ולהם עונש גדול** .[١]

ريفلين : **ואלה אשר כחשו באותות אלהים ובפגישתו נואשו מרחמי ، ולהם עונש דאבה** .[٢]

بن شمش : **לכופרים באותות אללה ובפגישה עמו ، אין תקווה לרחמיו ، כי להם צפוי רק עונש מכאיב** .[٣]

التفسير : (وأولئك لهم عذاب أليم) وفي تكرير اسم الإشارة وتكرير الإسناد وتنكير العذاب ووصفه بالأليم من الدلالة على كمال فظاعة حالهم مما لا يخفى . أي أولئك الموصوفون بالكفر بآيات الله تعالى ولقائه وباليأس من رحمته لهم ، بسبب تلك الأوصاف القبيحة ، عذاب لا يقدر قدره في الشدة والإيلام .[٤]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف قد حذف أداة الإشارة في الموضعين واكتفى بدلالة الضمير على المراد ، وهو بهذا قد أضاع دلالة التفظيع والترهيب هنا . كما أنه حول (رحمتي) إلى **לרחמיו** بضمير الغيبة خلافاً للأصل ، وبالتالي فترجمته قاصرة عن دلالة الأصل .

أما ريفلين فنجده قد سار علي نهج ركندورف هنا حيث حذف اسم الإشارة في الموضعين ، وإن التزم بالضمير للمتكلم في (رحمتي) **מרחמי** . فترجمته غير ملتزمة وفاقدة لجزء من المعنى كذلك .

أما بن شمش فلم يختلف عنهما فهو غير ملتزم بالظاهرة ، كما حول الضمير للغيبة **לרחמיו** بدلا من (رحمتي) للمتكلم مثلما فعل ركندورف . ومن ثم فالترجمات جميعاً فاقدة لجزء من دلالة الأصل هنا. والترجمة المقترحة هي : **ואלה אשר כחשו (המכחשים) באותות אללה ובפגישתו ، אלה הם אשר נואשו מרחמי ، ואלה להם עונש מכאיב** .

*****

(١) רקנדורף : עמ' ٢٣٣ .
(٢) ריבלין : עמ' 429 .
(٣) בן שמש : עמ' ٢٣٩ .
(٤) أبو السعود : ج٧، ص ٣٦.

القمر (٤٦) : ﴿ بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر ﴾.

ركندورف : השעה האחרונה הועדה להם ، והשעה הזאת תימר ותצר להם .[١]

ريفليـــن : לא כי [השעה] מועדם והשעה קשה יותר ומרה יותר .[٢]

بن شمش : כי קרובה "השעה" שנועדה להם והיא נוראה ומרה ביותר .[٣]

التفسير : (بل الساعة موعدهم) بعد أن فرغ من ذكر عقوبتهم بالهزيمة في الدنيا خلافـاً لمـا يتوقعونه ، شرع في ذكر العذاب الأخروي، فموعدهم يوم القيامة حتى تتم عقوبتهم. وكرر ذكر (الساعة) دون ضميرها للتهويل من شأنها ، وليزرع الخوف في نفوسهم فهي أعظم داهية، وأشـد فظاعة وأقوى مرارة .[٤]

وفي مقابل هذا المعنى للتكرار في الآية ، نجد ركندورف قد أدرك هذا المعنى تماما ولذا حـافظ على تكرار اللفظ كما هو ، وإن عدّل في صياغة الجملة الأولي إذ حولها من الاسمية إلى الفعلية مع جعله (الساعة) هي المفعول به (نائب الفاعل) مع بناء الفعل للمجهول הועדה خلافاً للأصـل ، وخلافاً لمنطق التهويل هنا ، فالله هو المعد لها لا أحد غيره . ومن ثم فهو رغم محافظته علي الظاهرة يفقد ترجمته دلالة الوعيد واستمراريته ، عندما يستبدل الجملة الاسمية بالجملة الفعلية في الحـالتين معاً ، مع تقديم مقابل (أمر) على (أدهى) خلافاً للأصل .

أما ريفلين فنجده ملتزماً بالتكرار محافظاً علي اسمية الجملة الأولى والثانيـة مـدركاً لدلالـة المبالغة في (أدهى- أمر) ؛ فاستخدم יותר بعد كل صفة ، وبالتـالي فترجمتـه الأكثـر التزامـاً بالأصل .

أما بن شمش فنجده قد سار نهج ركندورف في بناء الجملة الأولى للمجهول عوضاً عن الجملة الاسمية في الأصل ، كما حذف التكرار مستعيضا عن الاسم الظاهر بالضمير ، بما يخل تماماً بجزء من دلالة الأصل ، فهو غير ملتزم به . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل (إذ على الرغم مـن التزام ركندورف بالظاهرة ، إلا أنه لم يلتزم بدقائق التعبير البلاغي في الأصل) .

---

(١) רקנדורף : עמ' ٣٠٩ .

(٢) ריבלין : עמ' ٦١٧ .

(٣) בן שמש : עמ' 326 .

(٤) أبو السعود : ج ٨، ص١٧٤ . د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص٨١،٨٠ .

١٠- التكرار للتهديد والوعيد

الأعراف (٩٨،٩٧) : ﴿أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون * أوأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون﴾ .

ركندورف : ההיו אנשי העיר הזאת שאננים לבלתי בוא אליהם רעה בלילה בעת שכבם ؟ * או ההיו שאננים לבלתי בוא אליהם רעה ביום בשחקם . [١]

ريفلين: מה הבטחון אשר בטחו אנשי הערים כי לא יבוא עליהם שד מאתנו בשכבם לילה והם ישנים. או מה הבטחון אשר בטחו אנשי הערים כי לא יבוא עליהם שד מאתנו לאור היום והם משחקים . [٢]

بن شمش: וכיום ، האם בטוחים תושבי הערים שעונשם לא יבוא עליהם בלילה، כשהם ישנים ؟ או לאור היום כשהם מתלוצצים וחושבים שהם בטוחים מתגובות אללה ؟ [٣]

التفسير : (أفأمن أهل القرى) أي أهل القرى المذكورة- الذين أُهلكوا- والهمزة للاستفهام على جهة والتوبيخ والإنكار والوعيد للكافرين المعاصرين للرسول صلي الله عليه وسلم أن يترل بهم ما نزل بأولئك . (أوأمن أهل القرى) إنكار بعد إنكار للمبالغة في التوبيخ والتشديد ولذلك لم يقل (أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون أو ضحى وهم يلعبون) فتكرار لفظ (أهل القرى) لما في ذلك من التسميع والإبلاغ والتهديد والوعيد بالسامع مالا يكون في الضمير لو جاء فإنه متى قصد التفخيم والتعظيم والتهويل جيء بالاسم الظاهر.[٤]

وفي مقابل هذا المعنى البلاغي المعجز المستفاد من التكرار في الآيتين ، نجد ركندورف ملتزماً بالاستفهام في الآية الأولى ، لكنه أفرد لفظ (القرى) **העיר** خلافاً للأصل ، بما يجعل المتلقي يتساءل عن علاقة هذه الآية بما سبقها من آيات، حيث أن مدار التوبيخ هو أمن كل طائفة ما أتاهم من البأس لا أمن مجموع الأمم ، فإن كل طائفة منهم أصابهم بأس خاص بهم لا يتعداهم إلي غيرهم .[٥] كما أنه حذف الضمير من (بأسنا) في الآيتين فأتى بالمقابل **רעה** نكرة ، خلافاً للأصل وما فيه من تعظيم للتهويل بنسب البأس لله عز وجل بما لا يمكن تقدير كنهه ولا حجمه . كما نجده قد حذف المسند إليه (أهل القرى) في الآية الثانية مكتفياً بالاستفهام عن الأمن مع العود عليهم

---

(١) רקנדורף : עמ' ٩١ .

(٢) ריבלין : עמ' ١٥٨ .

(٣) בן שמש : עמ' 96 .

(٤) أبو السعود : ج٣، ص٢٥٤،٢٥٣ . أبو حيان الأندلسي : ج٥ ، ص١٢١،١٢٠. الألوسي : ج٩، ص١٢،١١ .

(٥) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه .

بالضمير ، بما يخل تماماً بمراد الأصل ودقته البلاغية . وبما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل ومضيعة للكثير من دلالته .

أما ريفلين فنجده قد حرص على الالتزام بالأصل حيث التزم بالاستفهام، مع جمع لفظ (القرى) مثل الأصل הערים . كما حافظ على دلالة التعظيم والتهويل بالضمير في (بأسنا) فجاء بالمقابل שד מאתנו ، مع حرصه على التكرار في الآية الثانية אנשי הערים . بما يعني إدراكه التام لمغزى التكرار هنا ، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل، قريبة من المعنى .

أما بن شمش فنجده قد التزم بالاستفهام مع جمع (أهل القرى) ، لكنه حوّل (بأسنا) بنون العظمة إلي الغيبة עונשם (عقوبتهم) ، بما يخل بجزء من دلالة التهويل في الآية . ثم حذف (أوأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا) في الآية الثانية ، مكتفياً بالضمير ودلالة السياق على التكرار . بما يعني أنه غير ملتزم بالأصل ومضيّع لكثير من معانيه . ومن ثم فترجمته غير ملتزم بالأصل وقاصرة عن معناه. وبالتالي فترجمة ريفلين هي الأفضل والأكثر التزاما .

*****

الرعد (٥) : ﴿ وإن تعجب فعجب قولهم أئذا كنّا تراباً أئنا لفي خلق جديد أولئك الذين كفروا بربهم وأولئك الأغلال في أعناقهم وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾.

ركندورف : ..." האנשים הבוגדים באלהים ישאו שרשרות על צואריהם ויהיו רעי שאול תחתית ، לעד ישבו שם . (١)

ريفلين:.."אלה הם אשר כחשו באלהיהם ואלה הם אשר מסגרות בצוארותיהם ואלה הם בני אש [גיהנום] לעולמים יהיו בתוכה . (٢)

بن شمش : ...השואלים האלה כופרים בריבונם והם יורדו עם שרשראות על צוואריהם לגיהינום ، שבו יישארו לנצח . (٣)

التفسير : (أولئك) إشارة إلي قائل تلك المقالة. وهو تقرير مصمم على إنكار البعث، فلذلك حكم عليهم بالكفر إذ عجزوا قدرته على إعادة ما أنشأ واخترع ابتداء ، ولما حكم عليهم بالكفر في الدنيا ذكر ما يؤول إليه حالهم في الآخرة على سبيل الوعيد ، وأبرز ذلك في جملة مستقلة مشاراً إليهم . ثم ذكر ما يستقرون عليه في الآخرة وأبرز ذلك في جملة مستقلة مشاراً إليهم رادة عليهم ما أنكروه من البعث ، إذ لا يكون أصحاب النار إلا بعد الحشر. وأورد (هم) ضميرا أتى به وجعل الخبر جملة مع أن الأصل فيه الإفراد لغرض الحصر والتخصيص. (٤)

وفي مقابل دلالة النسق القرآني هنا، نجد ركندورف لم يلتزم بالتكرار في الأصل ، وإنما اكتفى بذكر האנשים הבוגדים كمقابل لقوله تعالى (أولئك الذين كفروا) . ثم فيما تلي ذلك من جمل

---

(١) רקנדורף : עמ' 140.

(٢) ריבלין : עמ' 246 .

(٣) בן שמש : עמ' 147 .

(٤) أبو السعود : ج٥، ص٦ . أبو حيان الأندلسي : ج٦، ص٣٥٢،٣٥٣ . الألوسي : ج١٣، ص١٠٥،١٠٦.

نجده قد جعل الجملة الأولى مسنداً إليه ، في حين جعل (أولئك الأغلال في أعناقهم) مسنداً **ישאו שרשרות** حاذفاً التكرار باسم الإشارة هنا ، مع عطف قوله تعالى (وأولئك أصحاب النار) كمسند إليه **ויהיו רעי שאול** . وكأن الآية مسوقة لمسند إليه واحد وأكثر من مسند (جملة شاملة) ، وليست جملاً منفصلة كل واحدة منها تامة . ومن ثم فالمترجم بهذا النسق الجديد لديه قد أضاع دلالة الأصل وما فيه من تخصيص وحصر مع الوعيد ، فترجمته قاصرة عن معنى الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فنجده قد التزم بنسق الأصل فجعل كل جملة تامة في ذاتها ، ومعطوفة على ما سبقها مثل الأصل ؛ أي أنه أدرك معنى التكرار ومغزاه في الأصل ، فهو الأفضل هنا.

أما بن شمش فنجده قد التزم بنسق الجملة الأولى ، لكنه حذف مقابل(هم) مع استخدام الاسم الظاهر **השואלים** بدلاً من اسم الإشارة (أولئك) ، كاتجاه تفسيري من المترجم . لكنه ربط الجملتين التاليتين معاً **והם יורדו עם שרשראות על צווארי־הם לגיהינום** (وهم يترلون بسلاسل على أعناقهم إلى جهنم) فهو لم يفصل بين الجملتين ، بما يعني أنه حذف التكرار من الحالة الثالثة بصفة خاصة ، وهو ما يضيع المعنى المستفاد من التكرار هنا . فترجمته قاصرة عن معنى الأصل غير ملتزمة به كذلك . ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

الجاثية (٢٨) : ﴿ وترى كل أمة جاثية كل أمة تُدعى إلى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون﴾

ركندورف : **אז תראה כל גוי כורע על ברכיו ، ואלהים יקראם אל ספרו לאמור : ביום הזה יושב לכם גמול מעשיכם** . (١)

ريفلين : **וראית כל אמה כורעת ، כל אמה תקרא אל ספרה [לאמר] :" היום תשלמו כמעשיכם** " . (٢)

بن شمش : **ביום ההוא תראה את בני כל עדה ועדה כשהם מתכופפים בכריעה ולפי פנקסיהם באמר להם : היום יגמול לכם לפי מעשיכם ، לפי פנקסיכם** ... (٣)

---

(١) רקנדורף : עמ' ٢٩١ .

(٢) ריבלין : עמ' ٥٦٩ .

(٣) בן שמש : עמ' 304.

التفسير : (كل أمة جاثية) أي تراهم جميعاً جاثين على الركب، أو يقفون على أطراف أصابعهم من هول ذلك الموقف، (كل أمة) كرر هذه العبارة لأن الموقف موقف تغليظ ووعيد .[١]

وفي مقابل دلالة الوعيد والتغليظ نجد ركندورف لا يلتزم بالظاهرة هنا ، إذا يذكر التعبير כל גוי وهو مقابل (كل أمة) مرة واحدة فقط دون تكرار ، بما يخل بالمعنى السابق ذكره . ولم يكتف بهذا بل نجده مع حذفه للتكرار في الحالة الثانية يحوّل نمط الجملة من المجهول وما فيه من ترهيب وتهويل (تُدعى) ، إلى جملة مبنية للمعلوم ואלהים יקראם . بما يخل بقوة الأصل ودقته في نقل ما يعتريهم في هذا اليوم من مشاعر متضاربة بين الخوف والرجاء . كما أنه أبدل الضمير في (كتابها) إلى المقابل ספרו ؛ أي أعاد الضمير للفاعل الذي افترضه في الجملة وهو אלהים ، بينما الأصل يعود فيه الضمير إلي الأمة ذاتها (كتابها)، بما يخل بعود الضمير ويحدث اضطراباً في الفهم ، خاصة وأن في إضافة الضمير إلي (كتابها) فيه من التهويل ما فيه باعتبار أن هذه أعمالكم وأنكم ستجزون عليها جزاءً وفاقاً . ومن ثم فترجمة ركندورف غير ملتزمة بالأصل ، وفاقدة للكثير من دلالته.

أما ريفلين فنلاحظ أنه قد التزم أولاً بظاهرة التكرار محافظاً على المراد منها في سياق الآية כל אמה . وثانياً أنه التزم ببناء الجملة (تُدعى) للمجهول مثل الأصل תקרא אל . وثالثاً التزم بعود الضمير على المؤنث ספרה كما في الأصل . ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى.

أما بن شمش فنجده يسير على نهج قريب من نهج ركندورف حيث ظن- كما يبدو- أن (كل أمة) هنا للحصر فاستخدم المقابل בני כל עדה ועדה دون مراعاة للتكرار ، إذ لم يكرر هذا الجزء من الآية بما يفقد ترجمته جزءاً من دلالة الأصل . كما أنه حذف الفعل (تُدعى)، واكتفى بذكر المقابل ולפי פנקסיהם (بحسب دفاترهم) بعود الضمير على الجمع حسبما أتى به في نص ترجمته ، خلافاً للأصل العائد على (الأمة) . كما أن لفظ עדה لا يفي بدلالة (الأمة) ، بل هو يدل على (الفرقة والطائفة) دون شموله لدلالة الأمة التي تضم الطوائف المختلفة . فالمترجم هنا أفقد ترجمته جزءاً مهماً من دلالة الأصل بتدخله في سياق النص ، ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

---

(١) د. عبد القادر حسين : التفسير البلاغي الميسر ، ج ٢٥ ، ص١٣٢.

١١- التكرار للعناية والتنويه بالشأن :

النساء (٥٩) : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ... ﴾

ركندورف : ...אתם המאמינים ! שמעו בקול אל ושלוחו ופקידיכם ، ואם יהיה ריב ביניכם ، הביאוהו לפני ד' ונביאו ...(١)

ريفلين : המאמינים ، שמעו בקול אלהים ובקול השליח וראשי הפקידות מקרבכם . וכי תריבו בדבר ، והבאתם אותו אל אלהים ואל השליח...(٢)

بن شمش : ...צייתו לאללה ، לשליח ולמושליכם ، וסימכו על אללה והשליח בחילוקי-דיעות ביניכם...(٣)

التفسير : (أطيعوا الله) أي الزموا طاعته فيما أمركم ونهاكم عنه ، (وأطيعوا الرسول) المبعوث لتبليغ أحكامه إليكم في كل ما يأمركم به وينهاكم عنه. وتكرار الفعل (أطيعوا) وإن كانت طاعة الرسول مقترنة بطاعة الله تعالى اعتناءً بشأنه صلى الله عليه وسلم ، وقطعاً لتوهم أنه لا يجب امتثال ما ليس في القرآن ، وإيذاناً بأن له صلى الله عليه وسلم استقلالاً بالطاعة لم يثبت لغيره ، ومن ثم لم يعد في قوله سبحانه (وأولي الأمر منكم) إيذانا بأنهم لا استقلال لهم فيها كما هو الحال بالنسبة للرسول صلى الله عليه وسلم .(٤)

وفي مقابل الدلالة البليغة لتكرار الفعل ، نجد ركندورف غير ملتزم بها، إذ يحذف الفعل في المرة الثانية مكتفياً بالعطف بين الرسول وبين الله تعالى. أي أنه ساوى بين (الرسول) وبين (أولي الأمر) بما يعني أنه لا يريد إسباغ أو إظهار أي فضل للرسول صلى الله عليه وسلم باعتبار أنه لا يعترف به صلى الله عليه وسلم . فلذا ليس له أي منزلة تفوق منزلة سائر الأمة الإسلامية في نظر المترجم. ومن ناحية أخرى نجده يخالف بين مقابلات لفظ الجلالة في الأصل فمرة يستخدم אל وأخرى يستخدم ד' رغم ما بينهما من تفاوت في الدلالة مع قصورهما عن معنى الأصل . كما أنه يستخدم مقابل (الرسول) مرة שלוח ومرة נביא دون مراعاة لفرق المرتبة والدرجة بين المنزلتين ؛ منزلة الرسالة ومنزلة النبوة . كما أنه لم يلتزم بالتعريف بالأداة في (الرسول) والتي تفيد التعظيم والاستقلال مع ظهور المشار إليه بهذه الأداة ، بل نجده يستخدم التعريف بالضمير الملحق والعائد

---

(١) רקנדורף : עמ' ٤٨ .

(٢) ריבלין : עמ' ٨٦ .

(٣) בן שמש : עמ' ٥٤ .

(٤) الألوسي : ج٥ ، ص٦٥.

على لفظ الجلالة (رسوله – نبيه) . فالمقابل هنا غير واف من الناحية المعجمية ، أومن الناحية الصرفية بالدلالة القرآنية ؛ أي أن ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجده قد أدرك جزءاً من دلالة التكرار هنا ، حيث استخدم שמעו בקול كمقابل للطاعة ، وبالتالي فقد كرر בקול فقط مع الرسول دون (أولى الأمر) ، ودون تكرار الفعل بالكامل، وهو بهذا وإن أشعرنا بأنه مدرك للدلالة في الأصل ، إلا أن المفترض منه أن يكرر الفعل كاملاً وليس ما يعادل حرف الجر المتصل بالفعل. ولكنه تفوق على ركندورف في توحيده للمقابلات ، مع الالتزام بالتعريف بالأداة كما في الأصل . فترجمته هنا أفضل من ترجمة ركندورف، لكنها غير وافية من ناحية أخرى بدلالات الأصل .

أما بن شمش فنجده قد سار على نهج ركندورف حيث حذف النداء من الآية الكريمة بما يخل بدلالاته هنا ، ومنها دلالة الوصف الجميل بالإيمان مع الاهتمام بشأنهم . ثم نجده يكتفي بذكر الفعل צייתו كمقابل للطاعة والامتثال مرة واحدة دون تكرار ، مع الإيحاء بعطف (الرسول) على (الله) والمساواة بين (الرسول) وبين (أولى الأمر) بدلالات بعيدة عن روح النص مثلما فعل ركندورف . بل سار أبعد منه فلم يلتزم بترتيب الأصل، ولا بالجملة الشرطية (فإن تنازعتم...فردوه) ، حيث قدّم جواب الشرط على فعل الشرط ، كما صاغ الجملة بأسلوب جملة الأمر وليس بأسلوب جملة الشرط וסימכו על אללה והשליח בחילוקי – דיעות ביניכם، فلم يلتزم لا بنمط الجملة ولا بموقعها . ومن ثم فهو قد أضاع الكثير من دلالات الأصل سواء من حيث الظاهرة وعدم التزامه بها ، أو من حيث عدم التزامه بترتيب الأصل ونوعية جمله . وبالتالي تعتبر ترجمته أشد قصوراً من ترجمة ركندورف .

ومن ثم تصبح فالترجمة المقترحة هي ترجمة ريفلين بعد تعديلها بتكرار الفعل باعتبار استقلالية كل جملة من خلال العطف كما يلي : המאמינים ، שמעו בקול אלהים ושמעו בקול השליח וראשי הפקידות...

*****

التوبة (٨٨) : ﴿ لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا بأموالهم وأنفسهم وأولئك لهم الخيرات وأولئك هم المفلحون ﴾

ركندورف : אך הנביא והמאמינים עמו יצאו בצבא עם הונם ונפשם ، לכן יקצרו טוב ויצליחו .[١]

ريفلين : ואולם השליח והמאמינים אתו חרפו הונם ונפשותם . אלה להם הטובות ואלה הם המצליחים .[٢]

---

(١) רקנדורף : עמ' ١١٢ .

(٢) ריבלין : עמ' 196 .

بـــن شمـــش : אך השליח והמאמינים עמו היוצאים למלחמת-מצווה בנפשותיהם וברכושם . להם כל הטוב והם המאושרים ... [١]

التفسير : (أولئك لهم الخيرات) أي أولئك المنعوتون بالنعوت الجليلة (لهم) بواســطة نعــوقم المذكورة (الخيرات) أي منافع. (أولئك هم) أي الفائزون بالمطلوب وتكرير اسم الإشــارة تنويــه لشأفم وإعلاء لمكافم[٢] .

وفي مقابل هذه الدلالة للتكرار نجد ركندورف يحذف اسم الإشارة في الحالتين ، مع تحويل نمط الجملة من الجملة الاسمية [بتقديم الجار والمجرور في الحالة الأولى (لهم) وبالضمير المنفصل في الحالة الثانية] – إلى النمط الفعلي יקצרו טוב ויצליחו وهو بهذا قد عدّل من دوام المعــنى وثباتــه المستفاد من الجملة الاسمية إلى التغير والتجدد المستفاد من الجملة الفعلية . وهو بهذا قــد أضــاع دلالة التكرار وما فيه من رفع للشأن مع ثبات هذه الحالة ، بما يجعل ترجمته قاصرة عن مراد الأصل وغير ملتزمة به .

أما ريفلين فهو ملتزم بتكرار اسم الإشارة אלה ، مع الحرص على الجملة الاسمية والتقديم فيها להם הטובות في الحالة الأولى، ومع الحرص على الضمير المنفصل הם الدال على التوكيــد في الحالة الثانية ، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فنجده يسير على خطي ركندورف حيث حذف اسم الإشارة في الحالتين مكتفيــا بالمقابل להם כל הטוב והם המאושרים ، بما يعني فقدان ترجمته لهذا المعنى المستفاد من اسم الإشارة وتكراره هنا، وإن كان أحرص من ركندورف على التقديم في الحالة الأولى . ولم يكتــف بهذا بل نجده يقدم (بأنفسهم) على (بأموالهم) בנפשותיהם וברכושם خلافاً للأصل ، فالأصل يشير إلى حقيقة هامة وهي أن الإنسان بطابعه قد يضحي بماله ليفتدي نفسه ، وقد يجهز للغزو دون أن يغزو بنفسه ، ومن ثم كانت الآية تدل بهذا الترتيب على الترقي من الأدنى إلى الأعلى ؛ أي من الأموال إلى الأنفس التي هي أعز على الإنسان . في حين خالف المترجم هذا الترتيب فقدم ذكــر (الأنفس) وكأن الترتيب من الأعلى إلى الأدنى ، بما يخل بدلالة الأصل وقيمة موقعية كل كلمة فيه، وهو ما لم يهتم به المترجم مما يجعل ترجمته قاصرة وغير ملتزمة بالأصل . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل.

*****

إبراهيم (٣٥ : ٤١) : ﴿ وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا...* رب إنهن أضــللن كثيراً من الناس...* ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيمــوا الصلاة...* ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن...* الحمد لله ...إن ربي لسميع الدعاء * رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء * ربنا اغفر لي ولوالدي...﴾.

---

(١) בן שמש : עמ' ١١٧ .

(٢) أبو السعود ج٤ ، ص٩١ .

الصلاة...* ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن...* الحمد لله ...إن ربي لسميع الدعاء * رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء * ربنا اغفر لي ولوالدي...﴾.

ركندورف : " באמר אברהם אל אלהים : שמר נא את הארץ הזאת !...* אדוני ! אלה התעו רבים מבני האדם ...* אדוני ! הן הושבתי מזרעי בעמק לא זרוע אצל בית מקדשך למען יתפללו בו ...* אדוני ! אתה יודע את אשר נכחד ואת אשר נגלה ...* יהולל שם ד'...כי הוא שומע תפלה . * אדוני ! שימני נא משוע אליך אותי ואת זרעי, וקבלת את תפלתי ! * אדוני ! כפר נא לי ולהורי....(١)

ريفلين : ו[זכר] באמר אברהם: אלהי שית את העיר הזאת בטוחה...* אלהי ، כי הם התעו רבים מבני האדם...* אלהינו הנה הושבתי מצאצאי בעמק לא מקום זרע אצל ביתך הקדוש ، אלהינו למען יערכו התפלה...* אלהינו הן אתה תדע את אשר נעלים ואת אשר נגלה،...* התהלה לאלהים...כי אלהי שומע התפלה * אלהי שיתני עורך התפלה ... אלהינו תקבל תפלתי . אלהינו ، סלח לי ולהורי...(٢)

بن شمش : זכר באמר אברהם : ריבוני ! קבע את העיר הזאת ،מכה، כעיר מיקלט ומיבטחים...הפסילים שהתעו אנשים רבים...אני הושבתי חלק מצאצאי בעמק בלתי פורה זה על – יד ביתך הקדוש ،למען יקיימו את התפילות. לכן הטה ריבוננו، את לבות האנשים אליך ואל ביתך הקדוש . אתה יודע את אשר נסתיר ואת אשר נגלה ، כי אין דבר נסתר ממך ..... התהילה לאללה..... כי ריבוני שומע תפילה. ריבוני! הרשה לי ולצאצאי לקיים...וקבל בקשותינו וסלח לי ולהורי...(٣)

التفسير : (رب إنهن أضللن كثيراً) وإنما صدَّره بالنداء إظهاراً لاعتنائه به ورغبة في استجابته. (ربنا إني أسكنت) آثر عليه السلام ضمير الجماعة لأن الدعاء المصدر به وما أورده بصدد تمهيد مبادئ إجابته من قوله (إني أسكنت) متعلق بذريته ، فالتعرض لوصف ربوبيته تعالى لهم أدخل في القبول والإجابة . (ربنا ليقيموا الصلاة) تكرير النداء وتوسيطه لإظهار كمال العناية بإقامة الصلاة والاهتمام ببيان أن الغرض من إسكانهم بذلك الوادي ذلك المقصد الأقصى. (ربنا إنك تعلم) تكرار النداء للمبالغة في الضراعة والابتهال ، وضمير الجماعة لأن المراد ليس مجرد علمه تعالى بسره وعلنه ، بل بجميع خفايا الملك والملكوت. (رب اجعلني مقيم الصلاة) مثابراً عليها وتوحيد ضمير المتكلم مع شمول دعوته لذريته أيضاً للإشعار بأنه المقتدى في ذلك وذريته أتباع له . (ربنا اغفر لي) للإيذان باشتراك الكل في الدعاء بالمغفرة لذا جيء بضمير الجماعة .(٤)

وفي مقابل دلالة التكرار هنا للنداء نجد ركندورف في بداية الآية يأتي بمفعول القول אל אלהים وهو ما لم يرد في الأصل. وفي مقابل هذه الإضافة التفسيرية يحذف النداء في (رب)

---

(١) רקנדורף : עמ' ١٤٦.

(٢) ריבלין : עמ' ٢٥٧.

(٣) בן שמש : עמ' 153.

(٤) الزمخشري : ج٢ ، ص٥٦٠ . أبو السعود : ج٥ ، ص٥١ وما بعدها . أبو حيان الأندلسي : ج٦ ، ص٤٤٥ وما بعدها . الألوسي : ج١٣ ، ص٢٣٥ وما بعدها.

الأولى، لكنه يلتزم به في الحالة الثانية ، وأما في الحالة الثالثة فقد التزم بالنداء لكنه لم يلتزم بالضمير حيث أفرد الضمير אדוני خلافاً للأصل الجمع ، بما أخل بدلالة جمع الضمير هنا . ثم يحذف النداء في الحالة الرابعة (ربنا ليقيموا الصلاة) بما يخل بجزء من المعنى هنا كذلك . ونجده يفرد الضمير في (ربنا إنك تعلم) خلافاً للجمع في الأصل ، كما حذف لفظ الربوبية في (إن ربي لسميع الدعاء) مكتفياً بالضمير הוא שומע תפלה . في حين يلتزم بما يليها ، وفي الحالة قبل الأخيرة يعود لحذف النداء וקבלת את תפלתי . أما في الحالة الأخيرة فيفرد الضمير אדוני خلافاً للجمع في الأصل . أي أن المترجم لم يلتزم بالنداء في بعض الأحيان، وفي بعضها الآخر أفرد الضمير المتصل به بما يخل تماماً بدلالة الأصلي ، فترجمته قاصرة إلى حد كبير عن إبراز دقة الأصل وروعته .

أما ريفلين فقد التزم تماماً بالأصل حيث حافظ على النداء كل في موضعه ، كما حرص على الالتزام بالضمائر سواء في الإفراد أو الجمع كما في الأصل . وإن يؤخذ عليه فقط أن لفظ אלהים غير ملائم للدلالة على الربوبية كما سبق أن ذكرنا في كثير من الآيات ، لكن رغم هذا تعتبر ترجمته أكثر التزاماً بالأصل وأكثر دقة .

أما بن شمش فنجده لم يلتزم بالنداء إلا في الحالة الأولى فقط ، ثم حذفه في المواضع الأربعة التالية. في حين أضاف ריבוננו في قوله تعالى (فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم) وهي إضافة مخلة بدلالة الأصل ؛ لأنها تقدير لما لم يرد في الأصل ، في مقابل حذف ما هو موجود بالفعل . أما بعد ذلك فنجده يلتزم بإفراد الضمير ריבוני (إن ربي لسميع الدعاء) وما بعدها ריבוני (رب اجعلني) . لكنه يحذف النداء في الحالة الأخيرة ؛ أي أنه التزام بالنداء في ثلاثة مواضع من تسعة مواضع ، بما يعني قصور ترجمته وعدم التزامها بدلالة الأصل . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا مع استبدال لفظ אלהים بـ ריבון .

*****

١٢-التكرار للمبالغة في التضرع والابتهال :

آل عمران (١٩١: ١٩٥) ﴿ ...ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار * ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته وما للظالمين من أنصار* ربنا إننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفّر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار * ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ...﴾ .

ركندورف : יאמרו : ד' לא תהו בראת את כל אלה ، ישתבח שמך ! * הצילנו נא מאש שאול תחתית ! * את אשר תשליך במו אש כלמה תשיגהו ، כי אין עוזר לרשעים * ד' שמענו את נביאך בהזהירו אותנו להאמין בך באמרו : * האמינו בד'

אלהיכם ! ונאמין * סלח נא על חטאתינו וכפר בעד אשמתינו ، ותהי אחריתנו מות ישרים * הקם לנו את דברך ביד נביאך ...[١]

ريفلـــين : [לאמר]: " אלהינו לא תהו בראת אלה ، חלילה – לך ، ופלטנו מענש גיהנום .* אלהינו، אכן האיש אשר תביאהו בתוך גיהנום אותו הקלית، ואין לפושעים כל מושיע . * אלהינו ، הנה בשמענו [קול] קורא הקורא לאמונה [לאמור] : " האמינו באלהים " . האמנו . * אלהינו סלח נא אפוא לחטאינו וכפר לנו מרעותינו، ואספנו עם הישרים .* אלהינו، תן–נא לנו את אשר הבטחתנו על ידי שליחיך ...[٢]

بن شمش : הם מתפללים כך: " ריבוננו ، לא בראת זאת לתוהו، ישתבח שמך ! אנא פלטנו מעונש הגיהנום، כי אתה משפיל את מי שאתה מכניס לגיהנום ולחוטאים אין עוזר . בשומענו כרוז מכריז על האמונה : " האמינו בריבונכם ! מיהרנו להיות מאמינים. אנא، סלח לנו על חטאינו וכפר לנו על עוונותינו ותן לנו למות עם הישרים. הענק לנו מה שהבטחת על – ידי שליחך..." .[٣]

التفسير : (ربنا إننا سمعنا منادياً) تصدير الجملة بالنداء للمبالغة في التضرع والجؤار وتأكيـدها لإظهار كمال اليقين بمضمونها، وتكرار لفظ (ربنا) خمس مرات في الآية الكريمة لإظهـار كمـال الضراعة والابتهال والتأكيد للإيذان بصدور المقال عنهم بوافر الرغبة وكمال النشاط . والمـراد بالنداء الدعاء وفي ذلك استعطاف وتضرع لله لنيل رحمته بندائه بهذا الاسم الشريف الدال علـى التربية والملك والإصلاح مع التفخيم لشأن المنادَى .[٤]

وفي مقابل دلالة تكرار النداء بالربوبية هنا، نجد ركندورف لا يلتزم بتكرار النداء في بداية قوله تعالى (ربنا إنك من تدخل النار) حيث اكتفى بالضمير المتصل العائد علـى المخاطـب في الآيـة (١٩٢) את אשר תשליך. ثم عاد لإظهار المقابل ד' في بداية الآية (١٩٣)، مـع الاكتفـاء بالضمير فيما عدا ذلك . أي أنه لم يلتزم بتكرار النداء سوى مرة واحدة فقط من خمس مرات في الأصل ، بما يخل تماماً بالدلالة التي ذكرها المفسرون . ومن ناحية أخرى فقد اسـتخدم المتـرجم المقابل ד' وهو مقابل قاصر عن دلالة الربوبية وما فيها من دلالة التربية والإصلاح والملك ، خاصة وأنه حذف الضمير المتصل مكتفياً باللفظ دون الضمير . بما يفقد الترجمة الكثير من دلالات الأصل ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فنجده ملتزماً تماماً بالتكرار مع استخدامه للضمير المتصل العائد على نحن אלהינו كما في الأصل. وإن أُخذ عليه أن المقابل אלהים غير واف بدلالة الربوبية ، كما يؤخـذ عليـه حذفه للضمير في قوله (أمنوا بربكم) فجعل المقابل האמינו באלהים . ولكن بصفة عامة كان ريفلين أكثر دقة من ركندورف والتزاماً بالأصل .

---

(١) רקנדורף : עמ' ٤١ ،42.

(٢) ריבלין : עמ' ٧٣.

(٣) בן שמש : עמ' 46 -47.

(٤) الزمخشري: ج١ ص٤٥٥ . أبو السعود: ج٢ ص١٣١،١٣٢ . أبو حيان الأندلسي: ج٣ ص٤٧٥،٤٧٦ .

أما بن شمش فنجده قد التزم بالنداء في الحالة الأولى فقط ריבוננו وحذف التكرار بالكـــة دون إشارة له بما أفقد الترجمة الكثير من دلالات الأصل فترجمته غاية في القصور هنـــا . ومـــن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل بعد تعديلها باستبدال (אלהים) بـــ (ריבון) وإضافة الضمير إلى قوله (أمنوا بربكم) האמינו בריבונכם .

*****

النساء (٧٥) : ﴿ ...الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا مـــن لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً ﴾ .

ركندورف : ...האומרים : ד' הוציאנו נא מן העיר הזאת ، אשר יושביה חטאים ، ותן לנו כחסדך עוזר ומושיע .[١]

ريفلـــــــين : ...אשר יאמרו : " אלהינו ، הוציאנו מן העיר הזאת אשר שוכניה חוטאים ، ושית לנו מלפניך מגן ، ושית לנו מלפניך מושיע .[٢]

بن شمش : ...המתפללים : " ריבוננו ، הוציאנו מהעיר הזאת ، שתושביה מדכאים אותנו והיה לנו פטרון ומושיע .[٣]

التفسير : (واجعل لنا من لدنك ولياً) يلي أمرنا حتى يخلصنا من أيدي الظلمة ، وكلا الجارين متعلق بـــ (اجعل) لاختلاف معنييهما ، وتقديمهما على المفعول الصريح لإظهار الاعتناء بهمـــا ، وإبراز الرغبة في المؤخر بتقديم أحواله. (واجعل لنا من لدنك نصيراً) أي حجة ثابتة . وتكرير الفعل ومتعلقه للمبالغة في التضرع والابتهال .[٤]

وفي مقابل هذه الدلالة للتكرار نجد ركندورف غير ملتزم به إذ يحذف قوله تعالى (اجعل لنا من لدنك) في المرة الثانية مكتفياً به في المرة الأولى فقط ، مع عطف المفاعيل (نصيراً) على (وليا) ، وهو بهذا قد أخل أولاً بدلالة التكرار وثانيا بدلالة التقديم والتأخير في المرة الثانية . كما أنه استبدل (من لدنك) بـــ כחסדך (حسب فضلك) والمعنيان مختلفان هنا فالأصل يشير إلى دلالة كون المسئول نافعاً لهم مرغوباً فيه لديهم باعتباره موفقاً من قبل الله عز وجل ، أما الترجمة فأتت بمعنى أن هـــذا الجعل هو فضل من الله تعالى كسائر أفضاله على البشر والمؤمنين خاصة ، وهذا المعنى مفهوم ضمنيًّا من الدعاء وتمني أن يجعل الله لهم هذا تفضلاً منه عز وجل عليهم ، لكن الترجمة قصرت عن دلالة كون هذا الولي والنصير مرغوباً فيه ونافعاً بالنسبة لهم . فترجمته جاءت فاقدة لكثير مـــن دلالات الأصل ، غير ملتزمة به .

---

(١) רקנדורף : עמ' ٤٩.
(٢) ריבלין : עמ' ٨٨.
(٣) בן שמש : עמ' 55.
(٤) أبو السعود : ج٢ ، ص٢٠١ ، ٢٠٢ . الألوسي : ج٥ ، ص٨٢.

أما ريفلين فكان متيقظا لدلالة التكرار هنا مع مراعاة ترتيب الجار والمجرور قبل المفعول الصريح حسبما ذكر المفسرون ، ومن ثم فقد التزم بالتكرار مع المحافظة على الترتيب بما يجعل ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث حذف التكرار مكتفياً بالعطف ، كما أنه حول قوله تعالى (اجعل لنا من لدنك) إلى והיה לנו (كن لنا) ، وما أشد البعد بين المعنيين فالأول دعاء لتولية الصالح ونصره المستضعفين به ، والثاني دعاء لله تعالى ليكون هو لا غيره وليًا ونصيراً لهم ، فهو بهذه الترجمة قد أضاع جزءاً من دلالة الأصل ، كما حذف (من لدنك) في المرتين ، وهو بهذا قد أخل بدلالة التكرار وبمعنى الآية الكريمة ؛ ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن معناه. وبالتالي فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

الأعراف (٨٩) : ﴿ قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علماً على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين ﴾ .

ركندورف : לו נשוב אל דתכם ،כי אז נדבר כזבים אחרי הצילנו אותנו ،מה יהיה לנו בשובנו אל דתכם מבלעדי ד' אלהינו ؟ הוא יכיל בחכמתו את כל הדברים. בד' בטחנו، אדונינו! שפטה נא בינינו ובין עמנו באמת،כי אתה הטוב מכל השופטים!(١)

ريفلين : הן נבדה על אלהים כזב ، כי נשוב [ללכת] בדתכם אחרי אשר הציל אותנו אלהים ממנה . אל לנו לשוב [ללכת] בה ، אם לא כי יחפץ אלהים אלהינו . אלהינו מקיף הכל בדעתו . על אלהים נשענו . אלהינו שפט בינינו ובין עמנו באמת ، הן אתה הטוב בשופטים . (٢)

بن شمش : : הן נבדה כזב על אללה אם נחזור אל דתכם לאחר שהצילנו אללה ממנה . לא נחזור אליה אלא אם יצווה אללה ריבוננו ، שהוא מקיף כל דבר בידיעתו ، כי עליו אנו סומכים . אז פנה יתרו בתפילה אל אללה : ריבוננו ، גלה את האמת בינינו לבין עמנו ، כי אתה הטוב במגלי האמת . (٣)

التفسير : (إلا أن يشاء الله) أي إلا حال مشيئته تعالى ، وذلك مما لا يكاد يكون كما ينبئ عنه قوله تعالى (ربنا) . فإن التعرض لعنوان ربوبيته تعالى لهم مما ينبئ عن استحالة مشيئته تعالى لارتدادهم قطعاً . وإظهار الاسم الجليل في موقع الإضمار للمبالغة في التضرع والجؤار ، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره صلي الله عليه وسلم إشارة إلى أن مشيئته تلك إن وقعت غير خالية عن مصلحة. وتقديم المتعلق لإفادة الحصر . (٤)

---

(١) רקנדורף : עמ' ٩٠.

(٢) ריבלין : עמ' ١٥٧.

(٣) בן שמש : עמ' 96.

(٤) أبو السعود : ج٣ ، ص٢٥١ . ج٣ ، ص١٥٤ ، ١٥٥ . الألوسي : ج٩ ، ص٤ . ج٧ ، ص٢٠٥.

وفي مقابل دلالة تكرار لفظ الجلالة هنا ولفظ الربوبية نجد ركندورف يخل بترتيب الأصل ؛ إذ يقدم قوله تعالى (إن عُدنا في ملتكم) إلى صدارة الآية לו בשוב אל דתכם ، ثم يعقبه بقوله تعالى (قد افترينا على الله كذباً) כי אז נדבר כזבים، حيث حذف قوله تعالى (على الله) . كما أورد في الجملة الثانية (بعد إذ نجانا) אחרי הצילנו אותנו ، ولا ندري كيف يستخدم (הציל+ נו) ثم يعود بضمير المفعولية אותנו عليهم هم أنفسهم ، حاذفاً لفظ الجلالة (الله) بما يوحي أنهم هم أنفسهم المخلصون والمنقذون لأنفسهم . كما نجده يحول صيغة (ما يكون لنا) – وهي صيغة نفي ؛ أي نفي كون العودة منهم أنفسهم – يحولها المترجم من الخبر المنفي إلى الاستفهام المتطلب للجواب מה יהיה לנו ...؟ مخالفاً صيغة الأصل ، وكأنهم يتساءلون عن جدوى العودة إلى دين هؤلاء القوم ؟! ثم حذف (أن يشاء) والذي يدل على أن الأمر كله لله عز وجل إن شاء هداهم وإن شاء عذبهم بالكفر ، وهو ما أضاعه المترجم هنا. كما حذف (ربنا) في قوله (وسع ربنا) مكتفياً بالضمير הוא יכיל . ثم يستخدم مقابل (ربنا افتح) אדונינו ! ؛ أي أنه يغاير من المقابلات فمرة يستخدم אלהינו ومرة אדונינו رغم أن في المقابل في الأصل هو (ربنا) . ومن ثم فالمترجم لم يلتزم بالأصل من حيث الترتيب ، ولم يلتزم بتكرار لفظ الجلالة أو لفظ الربوبية حيث حذف في مواضع واستبدل بالضمير في مواضع أخرى بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لكثير من دلالاته .

أما ريفلين فنجده ملتزماً في جميع الحالات بالتكرار كما في الأصل ، مع التزامه بصياغة الأصل وترتيبه . كما أدرك دلالة النفي في قوله تعالى (وما يكون لنا) فاستخدم אל לנו לשוב للنفي القطعي ، والتزم بذكر مقابل فعل المشيئة חפץ مع التزامه بمقابلات الربوبية – وإن كان المقابل لديه غير واف بدلالات الأصل ؛ نظراً لأنه لا يميز بين الربوبية والألوهية في ترجمته – ولكن بصفة عامة كان التزامه إلى حد كبير بالأصل عاكساً لمدى دقته وفهمه لمراد الآية الكريمة ، وبالتالي فترجمته قريبة من المعنى .

أما بن شمش فقد التزم مثل ريفلين في صدارة الآية بالتكرار والترتيب كما التزم بالنفي كمقابل لـ (وما يكون لنا) – مثل ريفلين – واستخدم مقابل المشيئة الفعل צווה وهو مقابل غير مباشر للمعنى . لكنه حذف (ربنا) في قوله تعالى (وسع ربنا كل شيء) حيث اكتف بالضمير שהוא מקיף . كما حذف قوله تعالى (على الله) مكتفياً بالضمير كذلك עליו ، ثم أضاف من لدنه אז פנה יתרו בתפילה אל אללה ، وهي إضافة تفسيرية . والتزم في باقي الآية ؛ أي أنه سار في حذفه هذا والاكتفاء بالضمير بدلاً من الاسم الظاهر على نهج ركندورف ، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة في شق منها فاقدة للالتزام ولدلالة الأصل في شقها الآخر . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا والأكثر التزاماً .

*****

هود (٢٨ :٣٠) : ﴿ قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي...* ويا قوم لا أسألكم عليه مالاً إن أجري إلا على الله...* ويا قوم من ينصرني من الله إن طردتهم...﴾

ركندورف : ויאמר נח : עמי ! הלא ראיתם , כי אדוני הורני...* עמי ! לא אשאל מכם כסף , כי שכרי בד'...* ומי יעזרני לגרשם מבלעדי אל ?...[1]

ريفلين : ויאמר : עמי , ההשיבותם אל לב כי בא אלי מופת מאת אלהי...* עמי, לא אשאל מאתכם [כל] הון חלף זה , כי שכרי רק על אלהים ...* עמי מי יצילני מיד אלהים אם אגרשם ...[2]

بن شمش : בני עמי , אף על פי שריבוני העניק לי בחסדו הוכחות שאין אתם יודעים עליהן ...* אין אני דורש מכם שכר בעד שלוחותי , כי שכרי מאללה ...* ואם אדחה מישהו מלפני אין מי שיגן עלי מזעם אללה ...[3]

التفسير : (ويا قوم لا أسألكم عليه مالاً) (ويا قوم من ينصرني) تلطف من نوح عليه السلام بندائه بقوله (يا قوم)، وهو استدراج لهم في قبول كلامه، كما تلطف إبراهيم عليه السلام بقوله (يا أبت) . وقوله تعالى (ويا قوم من ينصرني) لكون هذه العلة مستقلة بوجه مخصوص ظاهر الدلالة على وجوب الامتناع عن الطرد أفردت عن التعليل السابق وصدِّرت بـ (يا قوم).[4]

وفي مقابل هذا المعنى لتكرار النداء نجد ركندورف قد التزم بالنداء في الآيتين (٢٨،٢٩) بينما حذفه من الآية (٣٠) ומי יעזרני ، بما يعني أنه قد أضاع جزءاً من دلالة التكرار في الآية ، وخاصة إفراد الآية (٣٠) بالنداء في أولها لكونها علة مستقلة تدل على وجوب الامتناع عن الطرد، وهو ما أضاعه المترجم بهذا الحذف ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته .

أما ريفلين فقد التزم في جميع الحالات محافظاً على المعنى المراد من تكرار النداء في كل آية ، فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً.

أما بن شمش فنجده قد التزم في الآية الأولى لكنه حذف النداء فيما عدا ذلك (٢٩، ٣٠). بينما زاد في الآية (٣٠) تحويل أسلوب الاستفهام إلى أسلوب شرط ، مع تقديم (إن طردتهم) على (من ينصرني) . أي أنه قدم أسلوب الشرط على أسلوب الاستفهام بما يعني الإخلال بترتيب الآية ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

(١) רקנדורף : עמ' ١٢٦ .
(٢) ריבלין : עמ' ٢١٩.
(٣) בן שמש : עמ' 131.
(٤) أبو حيان الأندلسي : ج٦ ص١٤٤،١٤٥ . أبو السعود : ج٤ ص٢٠٢، ٢٠٣ .

يوسف (٣٩،٤١) : ﴿ يا صاحبي السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار...* يا صاحبي السجن أما أحدكم فيسقي ربه خمراً...﴾ .

ركندورف : הה אתם רעי משמרתי ! הטוב לכם עבוד אלהים נפרדים מעבוד אלהים אחד ואדיר על כל ? ...* רעי משמרתי ! אחד מכם ישקה את אדוניו יין...[1]

ريفلين : רעי למאסר האלהים נפרדים טובים יותר ، אם האלהים האחד והאדיר...* רעי למאסר ، אולם אחד משניכם ישקה את אדוניו יין ...[2]

بن شمش : הגידו אתם ، חברי למאסר ، האם אדונים רבים טובים מאללה אחד ،יחיד ומנצח ؟ ...* ואשר לפשר חלומותיכם ، הרי אתה ، שר – המשקים ، תוסיף להשקות את אדוניך יין ...[3]

التفسير : (يا صاحبي السجن) أي يا صاحبي في السجن ناداهما بعنوان الصحبة في دار الأحزان التي تصفو فيها المودة وتخلص النصيحة ليُقبلا عليه ويَقبلا مقالته. ولما ألقى إليهما ما كان أهم وهو أمر الدين رجاء في إيمانهما، ناداهما ثانية لتجتمع أنفسهما لسماع الجواب .[4] وقيل إن هذا كان إبهاماً منه لأمر صاحبه حذار مشافهته بما يسوؤه .[5]

وفي مقابل هذا نجد ركندورف قد التزم بصيغة النداء في الحالتين مع التزامه كذلك بالإبهام كما في الأصل. وإن يؤخذ عليه تقديمه للفظ (خير) عند الاستفهام وكأن الاستفهام عن الخيرية وليس عن التعددية فيما يتصل بالأرباب . ومن ثم جاء السؤال عنده عن الخيرية وليس عن إنكار خيرية الأرباب ؛ أي أنه لم يلتزم هنا بنسق وترتيب الأصل ، بل عدّل فيه بما يفقد النص جزءاً من دلالته رغم التزامه بظاهرة التكرار هنا .

أما ريفلين فقد حافظ على التكرار مع الإبهام مثل الأصل. كما التزم بتقديم الأرباب بعد أداة الاستفهام . فترجمته أكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجده لا يلتزم بتكرار النداء بما يفقد ترجمته جزءاً من دلالة الأصل. وإن التزم بالاستفهام عن الأرباب وليس عن الخيرية فهو أفضل في ذلك من ركندورف . لكنه من ناحية أخرى نجده يضيف ואשר לפשר חלומותיכם ، وهي إضافة وإن اتفقت مع سياق الآيات لكنها زائدة عن الأصل لا حاجة إليها . كما أنه خصص هنا הרי אתה שר– המשקים

---

(١) רקנדורף : עמ' ١٣٥ .

(٢) ריבלין : עמ' 235 ، 236 .

(٣) בן שמש : עמ' ١٤٠ ، ١٤١.

(٤) أبو السعود : ج٤ ، ص ٢٧٨،٢٧٩ . أبو حيان الأندلسي : ج٦ ، ص ٢٧٨،٢٧٩.

(٥) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه .

والتعبير هنا تعبير مقرائي خارج عن حد الالتزام بالأصل وما فيه من إبهام ، ومن ثم فقد حدد وعين خلافاً للأصل . كما استخدم ואתה שר - האופים وهي إضافة ما لم ترد في الأصل ؛ أي أنه لم يلتزم بالأصل من جهة ، ومن جهة أخرى حاول إضفاء طابع مقرائي على النص القرآني ، بما يخرج عن حد الالتزام هنا . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

١٤-التكرار للمبالغة في التشنيع والذم :

آل عمران (٩٨،٩٩) : ﴿ قل يأهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد علي ما تعملون* قل يأهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن ...﴾

ركندورف : אמור : אנשי הכתב ! למה תכחשו באותות אל ؟ הוא יעיד בכל אשר תעשו ! * אמור : למה תשיבו את המאמינים באל מלכת אחריו... (١)

ريفلين : אמור: הוי אנשי-הספר، למה תכחשו באותות אלהים ואלהים עד במעשיכם * אמור : הוי אנשי-הספר، למה תשיבו את המאמין מדרך אלהים... (٢)

بن شمش : אמור לאנשי עם-הספר : " למה תתכחשו לאותות אללה ؟ הלא אללה יודע על מעשיכם . למה תטו מדרך אללה את המאמינים בו ... (٣)

التفسير : قال الراغب جاء هنا بـ (قل) إذ بدونها في بعض المواقع الأخرى هو استدعاء منه تعالى لهم إلى الحق، ولما قصد الغض منهم ذكر (قل) تنبيهاً على أنهم غير مستأهلين أن يخاطبهم بنفسه ، وإن كان كلا الخطابين واصلاً على لسان النبي صلي الله عليه وسلم . والمراد بهم اليهود والنصارى. وإنما خوطبوا بأهلية الكتاب الموجبة للإيمان به وبما يصدقه من القرآن الكريم مبالغة في تقبيح حالهم في كفرهم بهما . (قل يا أهل الكتاب) أمر بتوبيخهم بالإضلال إثر توبيخهم بالضلال، والتكرار للمبالغة في حمله عليه السلام علي تقريعهم وتوبيخهم، وترك عطفه على الأمر السابق للإيذان باستقلالهم للإشعار بأن كل واحد من كفرهم وصدهم شناعة مستقلة في استباع اللائمة والتقريع . (٤)

وفي مقابل هذا المعنى للتكرار في الآية الكريمة، نجد ركندورف قد التزم بتكرار فعل القول אמור ، لكنه لم يلتزم بتكرار النداء (يأهل الكتاب) بما أضاع دلالة المبالغة في تقبيح حالهم والتشنيع بهم . ومن ناحية أخرى نجده في الآية الأولى لم يكرر لفظ الجلالة (الله) في قوله (والله

---

(١) רקנדורף : עמ' ٣٥ .

(٢) ריבלין : עמ' ٦٠ .

(٣) בן שמש : עמ' 39 .

(٤) أبو السعود : ج٢ ص٦٢،٦٣ . أبو حيان الأندلسي : ج٣ ص٢٨٠ .

شهيد) مكتفياً بالعطف على الضمير הוא יעיד ، بما يخل بدلالة إظهار الاسم الجليل هنا وما فيه من ترهيب لهم ووعيد مع إنذار وتحذير . كما كان هناك تباين في استخدام مقابل لفظ الجلالة بين אל وبين ד' ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة وقاصرة عن معنى الأصل.

أما ريفلين فنجده قد حرص على تكرار لفظ القول אמור، كما التزم بتكرار النداء (يأهل الكتاب) הוי אנשי-הספר . وحافظ على تكرار لفظ الجلالة في الآية الأولى، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل محافظة على دلالة التكرار فيه .

أما بن شمش فنجده لم يلتزم بكون (يا أهل الكتاب) نداءً ، بل جعله مفعولاً به في الآية الأولى אמור לאנשי עם – הספר ، وإن حافظ على تكرار لفظ الجلالة في الآية الأولى . إلاّ أنه لم يكرر فعل القول ولا النداء في الآية الثانية ، بما يجعل ترجمته غاية في القصور وعدم الالتزام بالأصل مع فقدان الكثير من دلالاته . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

النساء (١٥١) : ﴿أولئك هم الكافرون حقاً وأعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً﴾

ركندورف: קצתם באמין ואת היותר החרמנו، רשעים המה، ולהם עונש גדול .[١]

ريفلين : אלה הם הכופרים באמת ، ונעתד לכופרים ענש חרפות .[٢]

بن شمش: אלה הם הכופרים האמיתיים ולהם הועדנו עונש מביש .[٣]

التفسير : (وأعتدنا للكافرين) أي لهم ووضع المظهر موضع المضمر ذماً لهم وتذكيراً بوصفهم الشنيع بالكفر المؤذن بالعلية، وقد يراد جميع الكفار وهم داخلون فيهم دخولاً أوليًا .[٤]

وفي مقابل هذه الدلالة نجد ركندورف أولاً حذف من الآية (١٥٠) قوله تعالى (ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً) ثم دمج معها الآية (١٥١) بديلاً عن الحذف . كما حذف اسم الإشارة (أولئك) ، وحذف التكرار (وأعتدنا للكافرين) مكتفياً بالضميرלהם ، بالرغم مما فيه من دلالة الذم والوعيد والتهديد ، بما يخل بالدلالة السابق ذكرها لدى المفسرين. وأما من ناحية المقابلات فقد استخدم مقابل (الكافرين) لفظ רשעים وهو مخالف للدلالة المباشرة للكفر فما أشد الفارق بين دلالة الإثم والجرم وبين دلالة الكفر . كما أنه استخدم لفظ גדול كمقابل للصفة (مهيناً) وما أشد البعد بين دلالة الإهانة والوعيد لها وبين دلالة الكِبَر. فالمترجم قد أخل بدلالة الأصل من حيث الحذف وعدم الالتزام بالظاهرة ، أو بالمقابلات الملائمَة لدلالة الأصل. بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن معناه .

---

(١) רקנדורף : עמ' ٥٥.

(٢) ריבלין : עמ' ٩٩.

(٣) בן שמש : עמ' 61.

(٤) أبو السعود : ج٢ ص٢٤٩ . الألوسي : ج٦، ص٥.

أما ريفلين فنجده ملتزماً باسم الإشارة وبالتكرار אלה הם הכופרים ، مع التزامه بالمقابل المباشر(للكافرين) כופרים . وقد حافظ على دلالة الوعيد والتهويل باستخدامه لمقابل(أعتدنا) الملائم وهو עיתד ، كما التزم بدلالة (مهينا) باستخدامه المقابل الملائم חרפות والذي يدل على التوبيخ والإهانة ؛ أي أنه كان أكثر التزاماً بالظاهرة وحرصاً على نسق الأصل .

أما بن شمش فسار على نهج وسط بين ركندورف وبين ريفلين حيث حرص على استخدام اسم الإشارة אלה ، لكنه حذف التكرار مكتفياً بالضمير دون الإظهار להם بما يخل بالمعنى السابق لدى المفسرين . لكنه اقتفى خطى ريفلين في الحفاظ على مقابل (أعتدنا) ومقابل (مهينا) ، أي أن ترجمته جاءت ملتزمة في شق منها ، غير ملتزمة بالظاهرة بما يفقدها جزءاً كبيراً من دلالة الأصل. وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا.

*****

المؤمنون (٧٠،٧١) : ﴿ أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون * ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون ﴾ .

ركندورف : העוד יאמרו כי משוגע הוא ? אך באמת בא אליהם והם מתקוממים בה .* לו תטה האמת אחרי תאוות נפשם، כי אז נשחתו השמים והארץ וכל אשר בהם ، הן הביאונו להם זכרון והם מרדו בו .[١]

ريفلين : אם יאמרו רוח רעה בו ? לא כי הוא בא אליהם באמת ، אך מרביתם מואסים את האמת . ולו הלכה האמת אחרי תאוותיהם ، כי אז נשחתו השמים והארץ וכל אשר בם . לא כי הביאנו אליהם את [ספר] הזהרתם . אך הם ירחקו מ[ספר] הזהרתם .[٢]

بن شمش : האם יאמרו שתקפו השיגעון ، שעה שהוא בא אליהם עם אמת ، משום שרובם שונאים את האמת ? לו הייתה האמת מבוססת על יצריהם ، היו נחרבים השמים והארץ ומלואם . אנו הבאנו להם את האזהרה המיועדת להם ، אך הם מתעלמים ממנה .[٣]

التفسير : (بل جاءهم بالحق) إضراب عما يدل عليه ما سبق؛ أي ليس الأمر كما زعموا . (وأكثرهم للحق) من حيث هو حق أيُّ حق كان ، لا لهذا الحق فقط كما ينبئ عنه الإظهار في

---

(١) רקנדורף : עמ' ٢٠٠.

(٢) ריבלין : עמ' 360 ، 361 .

(٣) בן שמש : עמ' ٢٠٧.

موقع الإضمار ،[1] أي لتعدد التعالق . (بل أتيناهم بذكرهم) انتقال من تشنيعهم بكراهة الحق الذي به يقوم العالم إلى تشنيعهم بالإعراض عما جبل عليه كل نفس من الرغبة فيما فيه خيرها . والمراد بالذكر القرآن الذي هو فخرهم وشرفهم حسبما ينطق به قوله تعالى ، وفي وضع الظاهر موضع الضمير مزيد تشنيع لهم وتقريع .[2]

وفي مقابل دلالة تكرار لفظ (الحق) في الآية الأولى، نجد ركندورف يؤثر الإضمار على الإظهار خلافاً للأصل ، بما يضيع دلالة الإظهار في الأصل . كما سار على نفس هذا النهج في الآية الثانية فآثر الإضمار بدلاً من إظهار لفظ (الذكر) ؛ أي أنه تعمد هنا إضاعة دلالة التشنيع والتقريع ، بما يعني عدم الالتزام بالأصل وقصور الترجمة عن مراده .

أما ريفلين فنلاحظ أنه قد التزم في الآية الأولى بإظهار مقابل لفظ (الحق) האמת مرتين مثل الأصل . وكذلك فعل في الآية الثانية بإظهار مقابل لفظ (ذكرهم) ספר הזהרתם بما يعني إدراكه لدلالة التقريع والتشنيع مع تعدد التعالق في الآيتين ، فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجده قد التزم في الآية الأولى بإظهار لفظ האמת . لكنه في الآية الثانية نجده آثر الإضمار على إظهار مقابل لفظ (ذكرهم) ממנה ، فأضاع دلالة التقريع والتشنيع في الأصل ، فهو ملتزم في الآية الأولى غير ملتزم في الثانية. ومن ثم فترجمته للآية الثانية قاصرة عن دلالة الأصل. وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل في الحالتين .

*****

١٥-التكرار للتبكيت والتلقين :

الرعد (١٦) : ﴿قل من رب السموات والأرض قل الله قل أفاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرًّا قل هل يستوي الأعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء...﴾

ركندورف : אמר מי אדון השמים והארץ ? הלא ד' ? התבוסו לעזרה אל אלהים אחרים מבלעדו אשר לא ייטיבו ולא ירעו לכם ? הישוו העוורים אל הפקחים או החשך אל האור ? הבראו האלילים בריאה כבריאתו ? אלהים ברא כל...[3]

ريفلين: אמר מי הוא אדון השמים והארץ ? אמר : אלהים . אמר : התקחו לכם מבלעדיו מגנים אשר לא יוכלו גם לנפשם לא להועיל ולא להרע ? אמר: הישוו

(١) أبو السعود : ج٦ ، ص١٤٤.
(٢) المرجع السابق : نفسه.
(٣) רקנדורף : עמ' 141.

העוור והפקח, אם ישוו החשך והאור ? אם שמו לאלהים שותפים אשר בראו כבריאתו, ותשוה בעיניהם הבריאה [בראו אלה לבריאת אלהים] ? אמר אלהים [הוא] בורא כל...[١]

بن شمش : שאל מי אדון השמים והארץ ? וענה אללה ! שאל : " האם תאמצו לכם זולתו פטרונים שאין בכוחם להועיל או להרע אפילו לעצמם ? הדומה העיוור לפיקח או החשך לאור ? האם יש לאללה שותפים שבראו מה שהוא בורא, או משהו דומה ? ענה : אללה ברא כל דבר...[٢]

التفسير : (قل من رب السموات والأرض) أي قل يا محمد لهؤلاء الكفار وفي ذلك تحقيق لأن خالقهما ومتولي أمرهما هو الله على الإطلاق. (قل الله) أمر صلى الله عليه وسلم بالجواب إشعاراً بأنه متعين للإجابة فهو صلى الله عليه وسلم والخصم في تقريره سواء، ويجوز أن يكون ذلك تلقينا للجواب ليبين لهم ما هم عليه من مخالفتهم لما علموه، (قل) إلزاما لهم وتبكيتا . (قل هل يستوي) تصويرا لآرائهم الركيكة بصور محسوسة، (قل الله) تحقيقاً للحق وإرشادا لهم .[٣]

وفي مقابل دلالة استخدام فعل القول هنا نجد ركندورف لا يذكر فعل القول إلاّ في صدارة الآية فقط، ثم يحذفه في الحالة الثانية مع استبدال صيغة الخبر بصيغة الإنشاء (الاستفهام التقريري)، وهو بهذا يغيِّر من أساليب الأصل . كما أنه حذفه في الحالة الثالثة والرابعة، مع حذفه لفظ (لأنفسهم) واستبدال ضمير الغيبة المتصل بضمير الخطاب לכם، وهذا سوء فهم من المترجم إذ من لا يقدر على نفع أو ضر نفسه لا يقدر على نفع أو ضر غيره بالتالي، لكن المترجم جعل الأمر وكأنهم لا ينفعون عابديهم أو يضرونهم . وهو بهذا لم يسقط عنهم ما هو أولى ؛ أي أنه أضاع جزءا من دلالة الأصل . كما حذف قوله تعالى (فتشابه الخلق عليهم) وهو علة منذرة بسوء العاقبة لاتخاذهم آلهة دون الله تعالى. ثم حذف القول من آخر الآية، أي أنه لم يلتزم به إلا مرة واحدة، بما يخل تماما بدلالة الأصل . فهو يتدخل في النص بالحذف أو بالتغيير بما يخرج به عن حد الالتزام ويجعل ترجمته قاصرة .

أما ريفلين فنجده قد التزم بذكر فعل القول خمس مرات مثل الأصل، كما التزم بنسق الأصل وأسلوبه . والتزم بالمقابل السليم لـ(أنفسهم) לנפשם مثل الأصل، فترجمته أكثر دقة والتزاما بالأصل .

أما بن شمش فنجده قد استبدل فعل القول بالفعل שאל في موضعين، وبالفعل ענה في موضعين مع حذفه له في قوله (قل هل يستوي الأعمى والبصير) . أي أنه حوّل الدلالة من دلالة الإقرار إلي دلالة الاستفهام المتطلب الجواب، وفيما عدا هذا فهو ملتزم بنسق الأصل، ولكن يؤخذ عليه عدم توحيد مقابل فعل القول وعدم الالتزام التام به في جميع المواضع، بما يفقد ترجمته جزءاً من دلالة الأصل. وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

---

(١) ריבלין : עמ' ٢٤٧ .

(٢) בן שמש : עמ'147 .

(٣) الزمخشري ج٢، ص٥٢٢. أبو السعود : ج٥ ص١٢، ١٣ . أبو حيان الأندلسي : ج٦ ص٣٧٠، ٣٧١ . الألوسي : ج١٣، ص١٢٧ وما بعدها .

١٦- التكرار للتلذذ بالذكر :

الأنعام (٨٠) : ﴿ ...ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئا وسع ربي كل شيء علماً أفلا تتذكّرون﴾

ركنــــدورف: ...לא אירא את היצורים אשר להם תדמוהו ، באשר לא ייטיבו ולא ירעו כי אם ברוצונו ،כי הוא ידע כל ، הלא תתבוננו ؟ [1]

ريفلين : ...לא אירא את אשר תשתפו לו ، [כי לא יריעו] במאומה אם לא יחפץ אלהי ، כי אלהי מבין הכל בדעתו ، האם לא תשיבו אל לב ؟ [2]

بن شمــش : ...אין אני ירא מאליליכם ואני עושה רק מה שרוצה ריבוני ، כי הוא מקיף בידיעתו כל דבר . האם לא תבינו ש....[3]

التفسير : (إلا أن يشاء ربي) في التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلي ضميره عليه الســـلام إظهار منه لانقياده لحكمه I ، واستسلام لأمره، واعتراف بكونه تحت ملكوته وربوبيته. كمـــا أن فيه إشارة إلي أن مشيئته تلك إن وقعت غير خالية عن مصلحة تعود إليه بالتربية. وفي الإظهار لــ (ربي) في موضع الإضمار تأكيد للمعنى المذكور واستلذاذ بذكره تعالى .[4]

ونلاحظ هنا أن ركندورف لم يلتزم بدلالة التأكيد والاستلذاذ بالذكر حيث استخدم ברוצונו بالضمير المتصل مع حذف لفظ الربوبية (ربي) في الحالة الأولى ، وكذلك في الحالة الثانية مكتفيــاً بالضمير הוא . بما يعني أنه أضاع دلالة التكرار هنا ، وبالتالي فترجمته غير ملتزمة وفاقدة لجزء من معنى الأصل.

أما ريفلين فقد التزم بالأصل وحرص على تكرار لفظ (ربي) متصلاً بالضمير אלהי كما في الأصل. ومن ثم فترجمته أقرب للأصل وأكثر التزاماً به .

أما بن شمش فنجده سار على نهج وسط حيث التزم بالمقابل ריבוני في الحالة الأولى ، ثم عاد عليه بالضمير في الحالة الثانية دون مراعاة لدلالة الإظهار هنا . ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة عـــن دلالة الأصل غير ملتزمة به . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل.

*****

---

(١) רקנדורף : עמ' ٧٦ .

(٢) ריבלין : עמ' ١٣٢.

(٣) בן שמש : עמ' 82.

(٤) أبو السعود : ج٣ ص١٥٤،١٥٥ . الألوسي : ج٧، ص٢٠٥.

١٧- التكرار لتأكيد النفي وتقريره :

النور (٦١) : ﴿ ليس على الأعمى حرجٌ ولا على الأعرج حرجٌ ولا على المريض حرجٌ ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم...﴾ .

ركندورف : אין חטא לעור לפסח ולמנוגע וגם לכם ، באכלכם אתם בבתיכם או בבתי אבותיכם .....[١]

ريفلين : אין עון בעור ולא בפסח עון ואין בחולה עון ، ולא בכם אתם ، כי תאכלו בבתיכם ، או בבתי אבותיכם ....[٢]

بن شمش : אין עליכם ולא עליהם כל פגם אם תסעדו עם עוויר ، פיסח או אדם חולה ، בחבורות גדולות או קטנות ، בבתיכם או בבתי אבותיכם ....[٣]

التفسير : وتكرار (لا) لتأكيد معني النفي، وتكرار لفظ (حرج) فيه تأكيد للحكم وتقرير له في الأذهان ، وتنكيره يفيد الشيوع والعموم ، وهذا يؤيد رأي القائلين بأن الحرج عن هؤلاء الثلاثة منفي في كل ما يضطرون إليه بسبب أعذارهم .[٤]

وفي مقابل دلالة التكرار هنا نجد ركندورف لا يكرر النفي ، ولا يكرر لفظ (حرج) ؛ بما يفقد النص دلالة التأكيد والتقرير هنا ، خاصة وأنه قصر دلالة (المريض) على معني (الأبرص) وليس على المريض مطلقاً . فترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجده قد التزم بتكرار النفي مع تكرار لفظ (الحرج) ، وحاول أن يقدم لفظ (الحرج) على (الأعمى) لمحاولة التأكيد في النفي ، فهو هنا مدرك تماماً لدلالة الأصل وفائدة التكرار فيه ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه.

أما بن شمش فنجده يقدم ويؤخر ؛ حيث قدم قوله تعالي (ولا على أنفسكم) على ذكر هؤلاء المصابين الثلاثة ؛ أي أنه يُخلّ بدلالة التقديم التي تفيد الاهتمام بشأن هؤلاء القوم مع التأكيد ، كما أنه لم يلتزم بتكرار النفي ولا بتكرار لفظ (الحرج) . كما أتى بلفظ الشرط אם תסעדו ، وهو ما لم يرد في الأصل بل ورد في الأصل نفي الحرج وليس الشرط . كما قدم قوله تعالي (جميعاً أو أشتاتاً) على قوله تعالي (في بيوتكم أو بيوت آبائكم) . فهو يتدخل في النص بالتقديم والتأخير خلافاً للأصل ، كما أنه لم يلتزم بالظاهرة هنا ، ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة وغير ملتزمة بالأصل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

---

(١) רקנדורף : עמ' 207، 208 .

(٢) ריבלין : עמ' ٣٧٦

(٣) בן שמש : עמ' 214 ، 215 .

(٤) د.الشحات محمد عبد الرحمن : ص١٨٥.

الأحقاف (٩) : ﴿ قل ما كنتُ بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتّبع إلا ما يُوحى إلي وما أنا إلا نذير مبين ﴾ .

ركندورف : לא נביא חדש אנכי , אינני ידע מה יעשה אלהים לי או לכם , אינני הולך כי אם באשר גולה אלי ואך מזהיר גלוי אנכי .[١]

ريفلين : אמר : " אין אנכי יוצר חדשות , [אשר לא] מהשליחים , ואין אני יודע מה יעשה בי ולא בכם . אין אנכי הולך כי אם אחרי הדבר אשר יגלה אלי ואין אנכי בלתי אם מזהיר גלוי " .[٢]

بن شمش : אין אני מחדש דבר שלא נתגלה כבר על-ידי השליחים שקדמו לי . וכן אין אני יודע מה יקרה לי ולכם בעתיד . מוסר אני אך ורק את מה שמתגלה אלי ואין אני אלא מוכיח המזהיר ברורות .[٣]

التفسير : (قل) أمر عليه السلام بأن يقول لهم ذلك، واستعمل الأمر في حقيقته ؛ لأنه طلب من أعلى ، من الله لرسوله . (ما يفعل بي ولابكم) ، بنى الفعل للمجهول لأنه أراد التركيز على الفعل نفسه وإبراز أهميته ، وليس الفاعل، فعدم إدراكه الشيء الذي يمكن أن يفعل به هو الأمر الأهم دون غيره من الأمور. وتكرير (لا) للتذكير بالنفي المنسحب إليه وتأكيده .[٤]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحذف أولاً الفعل (قل) ، كما حذف قوله تعالى (من الرسل) مكتفياً بالوصف נביא חדש ، وهو ما استخدمه كمقابل لـ (بدعاً) ، كما أنه حوّل المبني للمجهول (يُفعل) إلى مبني للمعلوم مظهراً الفاعل אלהים . كما أنه لم يكرر أداة النفي واكتفي بالعطف بالتخيير فجعل المعنى (يفعل الله بي أو بكم) . كما قدّم وأخرّ خلافا للأصل في نهاية الآية ، حيث قدّم ذكر (نذير مبين) على ذكر الضمير (أنا) بما يخل بترتيب الأصل ويفقد الآية جزءاً من الدلالة العامة لها وهي دلالة القصر هنا . أي أن المترجم هنا غير ملتزم لا بالتكرار ولا بالتقديم والتأخير بما يفقد ترجمته الكثير من معاني الأصل .

أما ريفلين فحرص على ذكر مقابل (قل) אמר ، كما حرص على ذكر مقابل من الرسل מהשליחים ، كما التزم بالبناء للمجهول كما في الأصل ، وحافظ على تكرار الأداة (لا) ثم حافظ أخيراً على ترتيب خاتمة الآية بتقديم الضمير (أنا) على الخبر (نذير مبين) ، ومن ثم فترجمته أكثر التزاماً بالأصل .

---

(١) רקנדורף : עמ' ٢٩٢ .

(٢) ריבלין : עמ' 572 .

(٣) בן שמש : עמ' ٣٠٦ .

(٤) أبو السعود ج٨، ص٧٩ . د. عبد القادر حسين : التفسير البلاغي الميسر الجزء السادس والعشرون من القرآن الكريم ، دار غريب للنشر، ط١، ٢٠٠١، ص١٧.

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف في حذفه لفعل القول، لكنه حافظ ، على مقابل (من الرسل) השליחים ؛ لكنه لم يلتزم بالتكرار، حيث اكتفي بالنفي في الحالة الأولى مع العطف عليه دون أداة تكرار الأداة ، بما أخل بدلالة التكرار هنا . وإن حافظ على البناء للمجهول وعلى ترتيب الأصل في نهاية الآية . أي أن بن شمش سار على نهج وسط – كعادته – بين ركندورف وريفلين ، ومن ثم فهو غير ملتزم بالظاهرة وبالتالي تصبح ترجمته غير وافية بالمعنى ، وإن كانت بدرجة أقل من ركندورف ، لكن بصفة عامة تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

١٨- تكرار الاستفهام للتوبيخ والإنكار :

الزخرف (١٨) : ﴿أومن ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين﴾

ركندورف: היערכו לאלהים אוהבות חליות והולכות אחרי ההבל ؟ [١]

ريفلين : האם זה האמון בעדיים ؟ הן הוא בעצומות לא יוכיח . [٢]

بن شمش : הם מלעיזים על אללה שיש לו בנות ، מהסוג שמגדלים אותן כקישוטים בעדינות שאינה מועילה בזמן מלחמה . [٣]

التفسير : (أومن ينشأ في الحلية) تكرير الاستفهام يفيد الإنكار وتثنية التوبيخ واستقباح الواقع. والمراد : أوجعلوا مَن شأنه أن يُرى في الزينة وهو عاجز عن أن يتولى لأمره بنفسه ، وهو في الخصام والجدال الذي لا يخلو منه عادة غير قادر على الإفصاح والإبانة لنقصان عقله وضعف رأيه، وهذا بحسب الغالب .[٤]

ونلاحظ في مقابل هذه الدلالة أن ركندورف قد التزم بالاستفهام بما يعني إدراكه لدلالته هنا بعد أن كرره في الآية (١٦) . لكن يؤخذ عليه أنه لم يأت بدلالة (وهو في الخصام غير مبين) بشكل صحيح ، بما يعني أن ترجمته وإن التزمت بالظاهرة لكنها غير وافية بالمعنى .

أما ريفلين فنجده قد التزم بالاستفهام مدركاً لدلالته هنا، كما استخدم مقابلاً مؤدياً لمعنى (الخصام) وهو עצומות (والذي يدل على الطلب والتوجه بالرغبة في شيء ما) . كما حافظ على المبالغة في إظهار عدم القدرة على الإبانة (رغم هذا التنعم والترف) ، فاستخدم المقابل הוכיח الدال على (البرهنة والإثبات) . ومن ثم فترجمته هنا ملتزمة وقريبه من دلالة الأصل.

---

(١) רקנדורף : עמ' ٢٨٥.

(٢) ריבלין : עמ' ٥٥٣.

(٣) בן שמש : עמ' 297.

(٤) أبو السعود : ج٨، ص٤٢ . د. عبد القادر حسين : التفسير البلاغي الميسر، ج٢٥ ، ص٥٨.

أما بن شمش فنجده غير ملتزم هنا حيث استبدل صيغة الاستفهام الإنكاري في الأصل بصيغة الجملة الخبرية הם מלעיזים על אללה שיש לו בנות ، بما يخل تماما بدلالة الأصل. وهو لم يلتزم بالاستفهام هنا رغم أنه التزم به في الآية (١٦) . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة وفاقدة لجزء من دلالة الأصل. وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا.

*****

الطور (٤٢، ٤٣) : ﴿ أم يريدون كيداً فالذين كفروا هم المكيدون * أم لهم إلـه غير الله سبحان الله عما يشركون ﴾ .

ركندورف: הם מתנכלים בך ، אך אנחנו נתחכם להם . * היש להם אל מבלעדי אל ? חלילה לו את אשר ידמו אליו .[١]

ريفلين : או יחמסו [עליך] מזימה ؟ אכן הכופרים הם אשר להם יחמסו מזימה . * או להם אלוה מבלעדי אלהים ؟ חלילה לאלהים אשר ישתפו לו .[٢]

بن شمش : אם חורשים הם נגדך מזימות ותחבולות ، אז רק הם יפלו בפסחים שהם טומנים . * האם יש להם אל זולת אללה ؟ ישתבח שמו، נעלה מעל כל מה שהם משתפים אליו .[٣]

التفسير : (أم يريدون كيداً.... أم لهم إله غير الله) ذكرت (أم) في هذه السورة خمس عشرة مرة، وكلها إلزامات ليس للمخاطبين بها جواب عنها . فالاستفهام بـ(أم) للإضراب لنفي احتمال وجود أدنى جواب لهم . وهي في المواقع الخمسة عشر للتوبيخ والتقريع والإنكار، ففي كل مرة يسفه أحلامهم. ويزدري عقولهم .[٤]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف قد حذف الاستفهام بـ (أم) في صدارة الآية (٤٢) ، وصاغ الآية بالأسلوب الخبري הם מתנכלים בך وليس بأسلوب الاستفهام ، بما يخل بدلالة الأصل . وربما كان اعتماده على من قال بأن الاستفهام هنا للتقرير ؛ أي تأكيد وتقرير كيدهم لرسول الله صلي الله عليه وسلم .[٥] ولكنه رغم اقترابه من هذه الدلالة حذف الاستفهام مما أدى لخلل فيما يتعلق بإنكار هذا الأمر عليهم وتوبيخهم به . ومما يؤكد قصور الترجمة هنا أنه في الشق الثاني من الآية في قوله تعالى (فالذين كفروا هم المكيدون) – بتقديم الضمير المنفصل لإفادة التخصيص وقصر الوبال عليهم ونفيه عن الرسول صلي الله عليه وسلم [٦] – استبدل هذا المعنى وحوّل الجملة إلى الفعلية مسندا الفاعلية لله عز وجل אנחנו נתחכם להם ، وحاذفا للوصف بالموصول (فالذين كفروا) بما يضيع جزءاً من دلالة الآية سواء في التقديم والتأخير أو في الالتزام

---

(١) רקנדורף : עמ' ٣٠٦ .

(٢) ריבלין : עמ' ٦٠٨ .

(٣) בן שמש : עמ' ٣٢٢.

(٤) الكرماني : ص٢٢٩ . أبو يحيى زكريا الأنصاري : ص٤٠١.

(٥) د. عبد القادر حسين : أضواء بلاغية على جزء الذاريات ، ص٤١ .

(٦) المرجع السابق ، نفسه.

بنسق الأصل . أما في الآية الثانية فنجده قد حافظ على وجود الاستفهام، لكنه حذف لفظ الجلالة في قوله (سبحان الله) رغم ما يفيده من تعظيم وإظهار للتوحيد ، حيث استبدله بالضمير العائـد חלילה לו ، بما يخل بجزء من المعنى . وهو هذا لم يكن ملتزماً بالاستفهام في الآية الأولى ولا بتكرار لفظ الجلالة في الآية الثانية ، بما يخل بالمعنى العام لسياق الآيات الكريمة .

أما ريفلين فنجده قد حافظ على الإضراب باستخدام אך كمقابل لـ (أم) ، كما التزم بمقابل (الذين كفروا) הכופרים הם אשר مع الالتزام بالتقديم للضمير المنفصل (هم) كما في الأصل ، فهو ملتزم هنا . كما التزم في الآية الثانية بالاستفهام بالأداة אך ، وحرص على تكرار مقابل لفظ الجلالة אלהים فترجمته ملتزمة بالأصل محافظة على الظاهرة .

أما بن شمش فسار على نهج وسط حيث حافظ على الاستفهام ، كما حرص علـى الالتـزام بتقديم الضمير المنفصل (هم) . لكنه من ناحية أخرى حذف – مثل ركندورف– قوله تعالى (الذين كفروا) بما يخل بوصفهم هنا بالكفر وما فيه من إظهار بشاعة حالهم وسوء مصيرهم . وفي الآيـة الثانية حافظ على الاستفهام ، لكنه حذف تكرار لفظ الجلالة مستعيضاً عنه بالضمير– كما فعـل ركندورف– بما يفقد ترجمته جزءاً كبيراً من دلالة الأصل . ومن ثم تعتبر ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا.

*****

١٩– تكرار الاستفهام للاستبعاد والاستنكار:

التوبة (٧، ٨) : ﴿ كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عنـد المسجد الحرام...* كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمة...﴾

ركنـدورف :ולא יעברו עובדי האלילים בברית אל ושלוחו כי אם במקדש חרם ، כל עת דבקים בכם דבקו בהם...* אמנם איך יעברו בבריתכם באשר לא ישמרו לכם אחוה ורעות במשלם בכם ؟...[١]

ريفلـين : איכה יהיה למשתפים ברית את אלהים ואת שליחו ، בלעדי אלה אשר כרתם אתם ברית ליד המסגד הקדוש؟...* איכה בעוד אשר בגברם עליכם לא ישגיחו באללה אשר נשבעו לכם ולא באמנה אשר כרתו אתכם ...[٢]

بن شمـش : אך חוץ מאלה שכבר התקשרתם אתם על–יד המיסגד הקדוש، לא ייתכן הסכם עם עובדי אלילים בשם אללה ושליחו...* אולם כיצד ייתכן הסכם עמהם אם איך הם שומרים על שבועה והסכם ותוקפים אתכם ؟...[٣]

---

(١) רקנדורף : עמ' ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢) ריבלין : עמ' ١٨٤ .

(٣) בן שמש : עמ' 110 .

التفسير: (كيف يكون للمشركين عهد) تبيين للحكمة الداعية لما سبق من البراءة ولواحقها. والاستفهام للاستنكار والاستبعاد. (كيف وإن يظهروا) تكرير لاستبعاد ثبات المشركين على العهد. وإنما أعيد الاستنكار والاستبعاد تأكيداً لهما وتمهيداً لتعداد العلل الموجبة لما ذكر. وحذف الفعل المستنكر للإيذان بأن النفس مستحضرة له مترقبة لورود ما يوجب استنكاره لا لمجرد كونه معلوماً.[1]

وفي مقابل دلالة الاستفهام الاستنكاري في الآية الأولى نجد ركندورف يحوّل أسلوب الاستفهام في الأصل إلي أسلوب النهي ולא יעברו ... כי אם במקדש חרם (ولا يعاهد المشركين الله ورسوله إلا في القدس الحرام)، وما أشد البعد بين هذه الترجمة في معناها وأسلوبها وبين معنى وأسلوب الأصل. فالمترجم بهذا خرج عن حد تبيان الحكمة الداعية لما ذكره في الآيات السابقة على هذه الآية من البراءة وما يتعلق بها. كما أنه حوّل الاستثناء في قوله تعالي (إلا الذين عاهدتم) فجعل مقابله استثناء لعدم قطع العهد إلا في المسجد الحرام، وهو خلاف معنى الأصل. ولم يكتف بهذا بل نجده في الآية الثانية (٨) يثبت أسلوب الاستفهام مع إظهار المحذوف وهو الفعل المستنكر יעברו בבריתכם، وهو بهذا قد أضاع اللمحة البلاغية المستفادة من حذف الفعل، وهي استحضار النفس لهذا المستنكر وترقب وروده مع علمها التام به. كما أنه استبدل أسلوب الشرط بالأداة (إن) – والذي يدل على عدم إمكانية تحقيق هذا الشرط – فحوّله إلي جملة خبرية באשר אל ישמרו לכם אחוה ורעות במשלם בכם أي (عندما يحكمونكم)، وهو ما يخل بكون الآية تشير إلي أنهم لن يتحكموا في المسلمين بعد هذا أبداً. كما قدم وأخر خلافاً للأصل فقدم قوله تعالى (لا يرقبوا فيكم) علي قوله (وإن يظهروا). ومن ثم جاءت ترجمة ركندورف فاقدة لدلالة التكرار هنا، حيث حذف الاستفهام من الآية الأولى بما يعني عدم جدوى وجوده في الآية الثانية، كما أنه لم يلتزم بأسلوب الاستفهام أو أسلوب الشرط في الأصل، مما يفقد ترجمته الكثير من دلالات الأصل فهي قاصرة عن المعنى.

أما ريفلين فنجده قد التزم بأسلوب الاستفهام الاستنكاري في الآية الأولى بالأداة איכה، كما حرص على الاستثناء كما هو في الأصل. والتزم بتكرار الاستفهام الاستنكاري بالأداة איכה في الآية الثانية (٨)، مع حرصه على عدم ذكر ما هو محذوف إدراكاً منه لدلالة الحذف هنا. ثم استخدم التعبير בעוד אשר (في حين أن)، בגברם (عند تعاظمهم) وهي ترجمة قريبة إلي حد كبير من دلالة الأصل، مع التزامه بترتيب الأصل؛ أي أنه هنا قد أدرك دلالة التكرار للاستفهام مع مراعاته لأساليب الأصل. كما حرص على احتمالية التحقق للشرط (وإن يظهروا) فنجده يستخدم الأداة בעוד אשר (في حين أن) الدالة على فهمه لمراد الآية هنا وهو عدم تحقيق الشرط؛ أي أنه كان أكثر دقة والتزاماً بالأصل مقارنة بركندورف.

---

(١) الزمخشري ج٢، ص٢٤٩. أبو السعود ج٤، ص ٤٤ وما بعدها. أبو حيان الأندلسي ج٥، ص٣٧٥ وما بعدها. الألوسي ج ١٠، ص ٥٤، ٥٥.

أما بن شمش فنجده يحوّل أسلوب الاستفهام الاستنكاري في الآية الأولى إلى أسلوب استثناء (لكن باستثناء هؤلاء الذين تحالفتم معهم بالقرب من المسجد الحرام) ظاهرياً، كما قدم مقابل (إلا الذين عاهدتم) على قوله تعالى (كيف يكون للمشركين) ، ومن ثم فهو في حقيقة الأمر حوّل أسلوب الاستفهام في الحالة الأولى إلي جملة في مثل ركندورف לא ייתכן הסכם ، مع تقديم وتأخير خلافاً للأصل . فهو هنا قد حرّف المعنى وأضاع دلالة الاستنكار مع عدم التزامه بتركيب وموقعية كل جملة في الآية الكريمة . وفي الآية الثانية- مثل ركندورف – يورد أسلوب الاستفهام אולם כיצד مع إظهار ما حذفه الأصل بما يخل كذلك بدلالة الحذف هنا، ثم يحول أسلوب الشرط (إن يظهروا..لا يرقبوا) إلي شرط منفي بالأداة אם אין مقدماً لجواب الشرط على فعل الشرط ، ثم يعطف فعل الشرط ותוקפים אתכם- أي أنه جعل معنى الآية (إذا لم يحافظوا على قسمهم واتفاقهم ويهاجمونكم) فما أشد التباين بين ذلك المعنى وبين معنى الأصل المتضمن للشرط غير المتحقق ، وهو بهذا لم يؤد المعنى كما ينبغي أن يكون في ترجمته . بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل من حيث الترتيب والتكرار ، وتركيب أسلوب الشرط ، ومن ثم فهي ترجمة قاصرة عن معنى الأصل . بما يجعل ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

*****

التكرار في القصص :

البقرة (٣٥) : ﴿ وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ﴾ .

ركندورف : ונאמר: אדם! אתה ואשתך שבו בגן עדן ואכלו מטובו ככל אות נפשכם, אך אל העץ הלזה אל תקרבו, פן תחטאו! [١]

ريفلين : ונאמר: " אדם, שכן אתה ואשתך בגן העדן וַאכלתם ממנו לענגה מכל אשר תאוה נפשכם, אך אל תקרבו אל העץ הזה פן תפשעו . [٢]

بن شمش : ולאדם באמר : " שכן אתה וזוגתך בגן-עדן ואיכל מפירותיו כאוות נפשכם ، אך אל עץ הדעת אל תקרבו לבל תחטאו " . [٣]

(١) רקנדורף : עמ' 4 .
(٢) ריבלין : עמ' 6 .
(٣) בן שמש : עמ' 5 .

التفسير : قوله (اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا) بالواو وفي الأعراف (فكلا) بالفاء (اسكن) في الآيتين ليس بأمر بالسكون الذي هو ضد الحركة ، وإنما الذي في البقرة من السكون الذي معناه الإقامة وذلك يستدعي زمانا ممتداً فلم يصح إلا الواو ؛ لأن المعنى : اجمع بين الإقامة فيها والأكل من ثمارها . ولو كان الفاء مكان الواو لوجب تأخير الأكل إلى الفراغ من الإقامة ؛ لأن الفاء للتعقيب والترتيب . والذي في الأعراف من السكن الذي معناه اتخاذ الموضع مسكنا ؛ لأن الله تعالى أخرج إبليس من الجنة بقوله (اخرج منها مذءوماً) وخاطب آدم فقال (ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة) أي اتخذاها لأنفسكم مسكناً ، (فكلا من حيث شئتما) ، فكانت الفاء أولى ، لأن اتخاذ المسكن لا يستدعي زمانا ممتداً ، ولا يمكن الجمع بين الاتخاذ والأكل فيه ، بل يقع الأكل عقبه. وزاد في البقرة (رغداً) لما زاد في الخير تعظيماً بقوله : (وقلنا) بخلاف سورة الأعراف ، فإن فيها (قال) ، ويكون أحد الخطابين هما قبل الدخول (كما في الأعراف) والآخر بعده (كما في البقرة) مبالغة في الإعذار وتوكيداً للإنذار وتحقيقاً لقوله عز وجل (ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين) .[1]

وفي مقابل دلالة اختلاف المعنى بين الآيتين رغم التكرار الظاهري نجد ركندورف في قوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) أتى بالمقابل אתה ואשתך שבו בגן עדן فقدم وأخر خلافاً للأصل . في حين التزم بالترتيب في (الأعراف /١٩) שב אתה ואשתך בגן הזה ، وذلك رغم وحدة الأصل ، كما حذف لفظ עדן هنا خلافاً للأصل ولما في آية سورة البقرة . ثم استخدم في مقابل (وكلا منها رغدا حيث شئتما) والمراد بالرغد وصف للمصدر ؛ أي أكلاً رغداً واسعاً رافهاً . وحيث للمكان المبهم أي : أي مكان من الجنة (شئتما) أطلق لهما الأكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة المزيحة للعلة ،حين لم يحظر عليهما بعض الأكل ولا بعض المواضع الجامعة للمأكولات من الجنة ، حتى لا يبقى لهما عذر في التناول من شجرة واحدة بين أشجارها الفائتة الحصر .[2] ولم يذكر ركندورف كل هذه المعاني في ترجمته ، بل جعل المقابل ואכלו מטובו ככל אות נפשכם فأصبح المعنى (وكلا من خيرها حسبما تشتهي أنفسكما) ، ولم يذكر لا الرغد ولا التوسعة ؛ لأن الشهوة قد تكون من شيء واحد لا من جميع الأشياء ، فترجمته غير دقيقة هنا . وأما في (الأعراف /١٩) فاستبدل لفظ מפריו (من ثمره) بلفظ מטובו ، دون الإشارة لوجود اختلاف بين الصيغتين . وبالطبع الفارق بين الفاء والواو لا يظهر في العبرية فمقابلهما بالواو . في حين نجد أن مقابل (الظلم) חטא والذي يعني (أخطأ ، أذنب ، أجرم ، فسق) ، كما في (أمثال

---

(١) الفيروزابادي : ج١ ، ص ١٤٠ ، ١٤١ . الخطيب الإسكافي : ص ٤ ، ٥ . الكرماني : ص ٧٠ ، ٧١ أبو زكريا الأنصاري : ص ٢٥ .

(٢) الزمخشري : ج١ ، ص ١٢٧ .

٣٦/٨)، (لا ٥/٥) . [١] وهو مقابل غير واف بدلالة الظلم خاصة وأنه يشير ضمن معناه إلى الخطأ وعدم القصد في الأمر ، بما يقصر عن معنى التعمد المستفاد من مراد الظلم في الأصل . فترجمته غير وافية بالمعنى .

أما ريفلين فكان أكثر دقة والتزاماً إذ حرص على المماثلة بين نسق الآيتين مثل الأصل؛ حيث استخدم וַאֲכלתם ממנו לעֲנגה كمقابل (للرغد) ، فهو ملتزم هنا . كما حافظ على دلالة حيث للمكانية מכל אשר وذلك في آية البقرة . كما التزم في آية الأعراف بالمقابل אֲכלתם מכל אשר תאוה נפשכם حيث تمكن من التميز بين المعنى المقصود في الآيتين . وإن يؤخذ عليه استخدام أكثر من مقابل (للظلم) פשע ،في البقرة ، אשם في الأعراف وكلاهما يدل على معنى قريب من مراد الأصل ، والفعل פשע يعني (أجرم ، جنى ، أثم ، أذنب ، اقترف ذنباً ، عصى ، تمرد على) ، كما في (إرميا ٢٩/٢) ، (إشع٥٩ / ١٣) وهذا الفعل هو الأفضل باعتبار دلالته على أعلى مراتب الإثم والمعصية . [٢] خاصة وأن المترجم يستخدمه مقابل (الظلم) إذا تعلق الأمر بالخالق ، في (البقرة ٥١ ، ٥٩ ، النساء ١٥٣ ، ١٦٠ الأعراف ١٦٢) . فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً .

أما بن شمش فجاء مقابل قوله (وقلنا يا آدم) بجملة ולאדם באמר ، ولا أدري أهي صيغة ב'אמר..أم صيغة בָאֳמר ؟ ولكن ما يؤكد عدم الالتزام أنه ذكر في آية الأعراف ולאדם הראשון אמרנו في حين أن الأصل على تقدير (قال) وليس بالضمير ، باعتبار أن (قلنا) في البقرة لمزيد التعظيم ، ولذا زاد بها (رغدا) ، خلافاً لما في الأعراف الذي هو على تقدير (قال) ولذا لم يرد بها (رغدا) . ومن ثم فالمترجم مخطئ هنا في استخدامه لهذه الصيغة بضمير العظمة . كما لا ندري لماذا ذكر الصفة הראשון هنا دون آية البقرة ؟! كما أنه استخدم لفظ זוגתך في البقرة، ولفظ אשתך في الأعراف في حين أن المقابل في الأصل واحد. وفي قوله (وكلا منها رغدا حيث شئتما) أتى بالمقابل ואיכל מפירותיו כאוות נפשכם، أي أنه لم يعطينا دلالة (الرغد) كما أنه لم يذكر مقابل (حيث) ، بل سار على نهج ركندورف في استخدام כאוות נפשכם للشهوة دون توسعه المكان . وقد استخدم في الأعراف المقابل ואיכל מפירותיו כרצונכם مخالفاً بذلك التكرار في الأصل مع كونه يفيد نفس المعنى ، لكن كان الأولى الالتزام بالتكرار . وقد استخدم الفعل חטא مقابل (الظلم) وهو مقابل غير واف بالمعنى كما سبق القول ، خاصة مع استخدام المترجم لأكثر من صيغة بما يوحي بعدم وجود تكرار في الأصل . ولذا فهو غير ملتزم بالأصل مثل ركندورف ، وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل.

---

(١) א. אבן שושן: ע' חטא . ד. שגיב : ע' חטא . י. שטיינברג : ע' חטא .

(٢) א. אבן שושן: ע' פשע . ד. שגיב : ע' פשע . י. שטיינברג : ע' פשע .

البقرة (٤٨) : ﴿ واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ﴾ .

ركندورف : **יראו את היום אשר בו נפש לא תפדה נפש, לא יוכרו פנים ולא ילקח שחד וכפר, ואיש לא יצילכם מידי !** (١)

ريفلين : **וגורו יום פדוה לא תפדה נפש את נפש ולא תקובל תפילת מפגיע לה ולא יוקח ממנה כפר והם לא ימלטו .** (٢)

بن شمش : **וגורו מפני היום אשר בו לא תפדה נפש את רעותה, באיזה דבר שהוא לא תקובל עבורה כל המלצה או כפר ולא תינתן לה כל עזרה .** (٣)

التفسير : فإن قلتَ ما الحكمة في تقديم الشفاعة هنا ، وعكسه فيما يأتي ؟ قلت : للإشارة هنا إلى مَن مَيْله إلى حب نفسه أشد منه إلى حب المال ، وثم إلى مَن هو بعكس ذلك.(٤) وقيل لما كان الأمر مختلفاً عند الناس في الشفاعة والفدية ، فمن يغلب عليه حب الرياسة قدَّم الشفاعة على الفدية ، ومن يغلب عليه حب المال قدَّم الفدية على الشفاعة ، وجاءت هذه الجمل هنا مقدماً فيها الشفاعة ، وجاءت الفدية مقدمة على الشفاعة في جملة أخرى ، ليدل ذلك على اختلاف الأمرين . وبدأ هنا بالشفاعة ؛ لأن ذلك أليق بعلو النفس ، وجاء هنا بلفظ القبول ، لأنه أصل للشيء المترتب عليه ، فأعطى المتقدم ذكر المتقدم وجوداً ، وأُخِّر هناك النفع إعطاء للمتأخر ذكر المتأخر وجوداً . (٥) وقيل قدّم الشفاعة قطعاً لطمع من زعم أن آباءهم تشفع لهم ، وأن الأصنام شفعاؤهم عند الله ، وأخرها في الآية الآخرة ، لأن التقدير في الآيتين معاً لا يقبل منها شفاعة فتنفعها تلك الشفاعة ؛ لأن النفع بعد القبول . وقدّم العدل في الآية الأخرى ليكون لفظ القبول مقدماً فيها .(٦)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف في قوله تعالى (واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً) استخدم المقابل **יראו את היום אשר בו נפש לא תפדה נפש** في الآية (٤٨) ، في حين أنه في الآية (١٢٣) من نفس السورة استخدم المقابل **יראו את היום אשר בו לא תציל נפש בעד נפש** ، أي أنه غاير بين الصيغتين باستخدام الفعل **הציל** بدلاً من الفعل **פדה** ، وهذا مخالف للأصل الذي استخدم نفس اللفظ في الحالتين . أما في قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل) فجاء بالمقابل **לא יוכרו פנים ולא ילקח שחד וכפר**. وأما في الآية

---

(١) רקנדורף : עמ' 5 .
(٢) ריבלין : עמ' 7 .
(٣) בן שמש : עמ' 6 .
(٤) أبو زكريا الأنصاري : ص ٢٦ .
(٥) أبو حيان الأندلسي : ج١ ، ص ٣١٠ ، ٣١١ .
(٦) الفيروزابادي : ج١ ، ص ١٤٢ . الكرماني : ص ٧١ ، ٧٢ . الخطيب الإسكافي : ص ٥ ، ٦ ، ٧ .

(١٢٣) من نفس السورة في قوله تعالى (ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة) جعل المقابل ולא ישא פנים ולא יקח כפר ، نلاحظ أنه لم يلتزم بالأصل إذ صاغ الحالتين على الترتيب نفسه بتقديم مقابل (الشفاعة) خلافاً للأصل بما أضاع المعنى السابق ذكره لدى المفسرين . وقد استخدم في معنى عدم قبول الشفاعة في الآية الأولى المقابل לא יוכרו פנים، وفي الآية الثانية استخدم المقابل ולא ישא פנים ولا شك أن هناك فارقاً في المعنى في الحالتين بين التحيز لأحد الخصمين سلباً أو إيجاباً ، وبين المحاباة الإيجابية لأحد الخصمين على الآخر . وفي الحالتين أضاع المترجم الفارق بين القبول والنفع من ناحية وبين دلالة البدء بالقبول دون النفع من ناحية أخرى بما يخل بالمعنى . كما أنه في الآية الأولى جعل مقابل (العدل) שחד וכפר أي (رشوة وعوض) ، وبينما في الآية الثانية استخدم لفظ כפר فقط خلافاً للأصل الذي استخدم نفس المقابل في الحالتين . كما أنه استخدم الفعل לקח بما أضاع الفارق بين دلالة الأخذ ودلالة القبول كذلك . كما أنه فرق بين (ولا هم ينصرون) في الحالتين ففي الأولى جعل المقابل ואיש לא יצילכם מידי بالخطاب دون الغيبة خلافاً للأصل . وفي الثانية جعل المقابل ואין מליץ ואין עוזר (لا شافع ولا معاون) بالغيبة على الإطلاق ، دون مراعاة للضمير في (ولا هم ينصرون) وهذا مخالف للأصل الذي صاغ الحالتين بالصيغة نفسها . ومن ثم أتت ترجمته غير ملتزمة بالفارق في المعنى بين الآيتين رغم التكرار الظاهر .

أما ريفلين فكان أكثر دقة والتزاماً إذ حرص على الالتزام بنفس المقابل في الحالتين لقوله تعالى (واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً) וגורו יום פדוה לא תפדה נפש את נפש . كما حرص على التقديم (للشفاعة) في الآية الأولى ולא תקובל תפילת מפגיע לה ולא יוקח ממנה כפר. والتأخير لها في الآية الثانية לא יקובל ממנה כפר ולא תועיל לה תפילת מפגיע [לה] . مع الالتزام بمقابل واحد للفظ (العدل) في الآيتين . وحرص كذلك على استخدام المقابل الملائم لكل من (القبول) وهو الفعل קִבֵּל ، و(الأخذ) وهو الفعل לקח ، و(النفع) وهو الفعل הועיל ، بما يظهر الفرق بينها فاستخدم لكل منها ما يلائمه . فهو ملتزم هنا، كما التزم بنفس المقابل لقوله تعالى (ولا هم ينصرون) והם לא ימלטו بالغيبة في الحالتين . فترجمته أكثر التزاماً بالظاهرة وبالأصل .

أما بن شمش فنجده قد حرص على الالتزام بنفس المقابل في الحالتين لقوله تعالى (واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً) וגורו מפני היום אשר בו לא תפדה נפש את רעותה ، مثل ريفلين . كما حرص على الالتزام بتقديم مقابل (الشفاعة) في الآية الأولى לא תקובל עבורה כל המלצה או כפר . وتأخيرها في الآية الثانية לא יקובל ממנה כל כפר ، לא תועיל לה כל המלצה . وإن كانت ترجمته للآية (١٢٣) أكثر دقة من ترجمته للآية (٤٨) ؛ ذلك لأننا نجده على سبيل المثال قد حذف مقابل (ولا يؤخذ) في الآية (٤٨) واكتفى بالعطف או כפר على לא תקובל ، في حين أنه استخدم المقابل לא יקובל ממנה כל כפר في الآية

(١٢٣) بما أضاع المعنى المراد وتدرجه . أي أنه استخدم مقابل (القبول) الفعل קִבֵּל في الحالتين ، بما أضاع الفارق بين دلالة الأخذ ودلالة القبول . والتزم بمقابل (النفع) الفعل הועיל ، لكنه أخفق في مقابل قوله تعالى (ولا هم ينصرون) فجاء في الآية (٤٨) بالمقابل ולא תינתן לה כל עזרה ثم غاير في الآية (١٢٣) إلى ולא תקבל כל עזרה أي أنه استخدم أولاً الخطاب للمفردة المؤنثة وكأنه عائد على النفس خلافاً للجمع في الأصل . وثانياً استخدم مقابلين مختلفين لنفس الفعل في الأصل وهما יתן، קבל . فهو لم يلتزم بالأصل بل أخذ بجزء من المعنى رغم التزامه بالظاهرة ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل وإن كانت أفضل من ترجمة ركندورف . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

البقرة (٤٩) : ﴿ وإذا نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم ويستحيون نسائكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم ﴾ .

ركندورف : זכרו את אשר הצלנו אתכם מיד פרעה ועמו، אשר הכבידו את עולכם، וימיתו את בניכם، ורק את בנותיכם חייו، זה יהיה לכם אות אהבתי הגדולה אליכם.(١)

ريفلين : ואשר הצלנוכם מבית פרעה אשר מררו אתכם בעינויים רעים עד מאד . את בניכם שחטו ואת בנותיכם חייו למו ، ובזאת לכם מסה קשה מאת אלהיכם . (٢)

بن شمش : זיכרו כי הצלנוכם מבית פרעה אשר הציק לכם מאוד בהמיתו את בניכם ובהחיותו את בנותיכם، כי ריבונכם העמידכם אז בניסיון קשה . (٣)

التفسير : قوله (يذَبِّحون) بغير واو (في البقرة) على البدل من (يسومونكم) ومثله في الأعراف (يقتّلون) . وفي إبراهيم (و يذبِّحون) بالواو ؛ لأن ما في البقرة والأعراف من كلام الله تعالى (فوقع تفسيراً لما قبله)، فلم يرد تعداد المحن عليهم، والذي في إبراهيم من كلام موسى، فعدّد المحن عليهم، وكان مأمورا بذلك في قوله (وذكّرهم بأيام الله). فالقول في ذلك أنه إذا جعل (يذبحون) بدلاً من قوله (يسمونكم سوء العذاب) لم يحتج إلى الواو، وإذا جعل (يسمونكم سوء العذاب) عبارة عن ضروب من المكروه غير ذبح الأبناء لم يكن الثاني إلاّ بالواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين.(٤)

---

(١) רקנדורף : עמ' 5.

(٢) ריבלין : עמ' 7 .

(٣) בן שמש : עמ' 6 .

(٤) الكرماني : ص ٧٢ . أبو زكريا الأنصاري : ص ٢٧ . الخطيب الإسكافي: ص ٧ ، ٨ . الفيروزابادي: ج١ ، ص ١٤٢ .

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف في قولـه تعـالى (وإذ نجينـاكم مـن آل فرعـون) في (البقرة/٤٩) ، (الأعراف /١٤١) استخدم المقابل אשר הצלנו אתכם מיד פרעה ועמו خلافاً لما في (إبراهيم/٦) حيـث اسـتخدم المقابـل בהוציאו אתכם מתוך עם פרעה . فاستخدم الفعلين הציל، הוציא لنفس الأصل ، وهذا مخالف لقاعـدة الالتـزام في الترجمـة . بالإضافة إلى أن المقابل הציל هو الأقرب للمعنى خلافاً للفعل הוציא الذي يدل على (الإخراج) بما يحمل النص ما لم يرد به من دلالة إخراج بني إسرائيل من مصـر . وفي مقابـل قولـه تعـالى (يسومونكم سوء العذاب) التزم بنفس المقابل הכבידו את עולכם ، إلا أنه يؤخذ عليه إفراده للضمير في الفعل הכביד في (إبراهيم/٦) بما أضاع جزءاً من المعنى ؛ ذلك أن الضمير عائد على فرعون وقومه وليس على فرعون فقط وذلك في جميع المواضع ، فهو بهذا يخرج عن حد الالتـزام بالأصل . في قوله تعالى (ويذبحون أبناءكم) استخدم المقابل וימיתו את בניכם بواو القلب في جميع المواضع ، دون إدراك للفارق في المعنى بين ما ورد في (البقرة /٤٩) بالعطف ، وبين مـا ورد في (إبراهيم/٦) (يذبحون أبناءكم) بدون عطف ، بما أضاع المعنى الكامن وراء اخـتلاف النسـق القرآني في كل حالة رغم التكرار الظاهر . ومن ناحية أخرى لم يميز الفارق الدلالي بين (يـذبحون) في(البقرة /٤٩) ، وبين (يقتلون) في (الأعراف /١٤١) . كما أنه أفرد الضمير في إبراهيم וימית خلافاً للأصل الذي هو جمع . فهو غير ملتزم بل يصيغ الأمر وكأن الحالات الثلاث متطابقة بمـا يضيع الفروق الدقيقة بينها. وفي مقابل (يستحيون نساءكم) نجده يخالف الأصل بالتقديم والتأخير ורק את בנותיכם חייו ، حيث قدم المفعول على الفعل وكأن التوكيد متوجـه إلى المفعـول وليس للفعل . كما أنه لم يلتزم بوحدة المقابل ، بل صاغ أحيانـاً بالفعـل חייה في وزن פיעל وأحياناً الفعل החייה وزن הפעיל. ولم يتمكن من إدراك معنى الالتفات من الماضي (نجيناكم) إلى المضارع (يسومونكم، يذبحون، يستحيون) . كما يؤخذ عليه إفراد الضمير החיה في (إبراهيم/٦) خلافاً للأصل . أما قوله تعالى (وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم) فجاء بالمقابـل זה יהיה לכם אות אהבתי הגדולה אליכם في (البقرة /٤٩) وما أشد التباعد بين هذا المعنى الخاص بالمحبة وعلامتها – وكأننا نقرأ العهد القديم لا القرآن الكريم – وبين دلالة الأصل وما فيه مـن معـنى الابتلاء والاختبار ، بما يحرف المعنى و يبعد به تماماً عن مراد الأصل . في حين أتى بالمقابـل זאת היתה מסה מאת אלהיכם في (الأعراف /١٤١) ، وفي (إبراهيم /٦) ، وهو ما يقترب أكثر من معنى الأصل ، وإن يؤخذ عليه حذف الصفة (عظيم) في الأعراف ، ثم عاد في ليثبتـها מסה גדולה في (إبراهيم /٦) . فركندورف وإن التزم بالأصل على مستوى الظاهر ، لكنه في الحقيقة أضاع جزءاً من دلالته ، فهو غير أمين تجاه الأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة حيث التزم بوحدة المقابل في قوله تعالى (وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب) ואשר הצלנוכם מבית פרעה אשר מררו אתכם בענויים רעים עד מאד في جمع المواضع . كما حرص على الالتزام بمقابل قوله تعالى (يذبحون أبناءكم) את בניכם שחטו ואת בנותיכם חייו למו ، وإن خالف الأصل بالتقديم والتأخير للمفعول

على الفعل، ولم يتمكن من إدراك معنى الالتفات من الماضي (نجيناكم) إلى المضارع (يسومونكم، يذبحون) . كما أنه أضاع دلالة العطف بالواو في (إبراهيم /٦) حيث جعل المقابل بدون عطف في جميع الحالات ، بما أضاع المعنى الكامن وراء اختلاف النسق القرآني في كل حالة . وقد أدرك الفرق في المعنى بين (الذبح) שחט في البقرة وإبراهيم، وبين (القتل) המית في الأعراف ، كما حرص على ختام الآية مثل الأصل في جميع الحالات بنفس المقابل ובזאת לכם מסה קשה מאת אלהיכם . فهو بالرغم من تفوقه في إدراك الكثير من معنى الأصل، إلا أنه غير ملتزم بالفارق بين الآيات .

أما بن شمش فنجده في قوله تعالى (وإذ نجيناكم من آل فرعون) הצלנוכם מבית פרעה في (البقرة /٤٩) ملتزماً بالأصل ، لكنه في (الأعراف /١٤١)، (إبراهيم /٦) جاء بالمقابل והצילכם מבית פרעה ، أي أنه استخدم صيغة الغيبة خلافاً لضمير العظمة في الأصل . ثم جعل مقابل قوله تعالى (يسومونكم سوء العذاب) אשר הציק לכם מאוד في (البقرة /٤٩)، (إبراهيم/٦) ، بينما استخدم الصيغة שהיו מציקים לכם ביסורים רעים في (الأعراف /١٤١)، حيث أضاف المفعول ביסורים רעים ، كما التزم بالالتفات إلى زمن المضارع فالصيغة هنا أقرب للمعنى من الصيغة السابقة التي لم يلتزم فيها بالالتفات ولا بضمير الجمع . وإن يؤخذ عليه عدم الالتزام بمقابل واحد في حين أن الأصل بنفس الصيغة تقريباً ، فهو خارج عن حد الالتزام والدقة. وفي قوله تعالى (يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم) جعل المقابل בהמיתו את בניכם في (البقرة /٤٩) ، בהריגת בניכם في (الأعراف /١٤١) ، בהורגם את בניכם في (إبراهيم/٦) . أي أنه يغاير من الصيغة المستخدمة في كل حالة ولم يلتزم بالأصل ، بل أضاع دلالة العطف في (إبراهيم /٦) حيث جعل جميع الحالات بالباء للتفسير خلافاً للأصل . كما أنه أفرد الضمير في البقرة ، ثم استخدم صيغة اسمية في الأعراف ، ثم عاد للمصدر في إبراهيم، وهذا مخالف للأصل الذي هو صيغة واحدة بضمير الجمع . بما أضاع المعنى الكامن وراء اختلاف النسق القرآني في كل حالة . بالإضافة لكونه لا يفرق بين (الذبح) و(القتل) فيستخدم الفعل המית في البقرة ، بينما يستخدم الجذر הרג في الأعراف وإبراهيم ، بما يطمس دلالة الأفعال ولا يظهر الفارق الدلالي بينها . وفي قوله تعالى (ويستحيون نساءكم) جاء بالمقابل ובהחיותו את בנותיכם، והחייאת בנותיכם ، ובהחיותם את בנותיכם،على التوالي في كل حالة . حيث يستخدم صيغة المصدر في البقرة مع إفراد الضمير، بينما في إبراهيم يستخدم صيغة المصدر مع ضمير الجمع، خلافاً للأعراف التي استخدم فيها الاسم المشتق ؛ أي أنه حول الصيغة في الأعراف إلى جملة اسمية خلافاً لما سبق ، بما يضيع المعنى ويخرج به عن حد الالتزام بالأصل . وفي قوله تعالى (وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم) وهو جملة اسمية ، نجده يحولها في البقرة إلى جملة فعلية مبنية للمعلوم כי ריבונכם העמידכם אז בניסיון קשה . وفي الأعراف يحولها إلى جملة فعلية مبنية للمجهول והיה זה ניסיון גדול עבורכם שנתנסמתם בו על - ידי ריבונכם مع تغير الصفة عظيم من קשה في الآية الأولى إلى גדול في الآية الثانية . ثم عاد في إبراهيم إلى الجملة الفعلية المبنية

للمعلوم אללה העמידכם אז בניסיון גדול ، كما في البقرة ، مع استبدال لفظ (الـــرب) بالمقابل אללה . لكنه استخدم الصفة גדול كذلك خلافاً للبقرة أي أنه لا يلتزم بنسق واحـــد للصيغة كما في الأصل بما يخل بالمعنى . فهو مضيع للظاهرة في كثير من أركانها غير ملتزم بالأصل .

فالترجمات جميعاً جاءت قاصرة عن إظهار الفارق في المعنى في الآيات الثلاثة رغم ما فيها مـــن تكرار . ولعل أفضل الترجمات التزاماً بالأصل ترجمة ريفلين مع تعديلها في سورة إبراهيم بإضـــافة الواو العاطفة لتلائم المعنى ואת בניכם שחטו .

*****

ومما سبق يتأكد لنا مدى دقة ريفلين ومحاولته الحفاظ على جماليات النص لما تحمله من دلالات ، على النقيض من ركندورف الذي لم يدرك دلالة التكرار في النص ؛ وذلك بسبب مـــا ذكـــره في مقدمته ، من أن التكرار عيب وقصور في القرآن الكريم ، تبعاً في هذا لما ساد بـــين المستشـــرقين الغربيين ؛ نظراً لجهلهم ببلاغة اللغة العربية وجمالياتها ، وهو ما قصر بترجمته عن الوصول لدرجـــة من الأمانة يجب أن تتحلى بها . ولم يحد بن شمش عن اتباعه لركندورف فجاءت ترجمتيهما قاصرتين عن معنى الأصل .

الفصل الثالث

ظاهـــرة الالتفـــات

المبحث الأول : الالتفات فى اللغة العربية

المبحث الثانى : الالتفات فى اللغة العبرية

المبحث الثالث : نماذج تطبيقية من الرجمات العبرية لمعانى القرآن

المبحث الأول

الالتفات لغة واصطلاحاً:

يقال لفَتَ (بالفتح) يَلفْته لفتاً : لواه علي غير جهته وصرفه إلي ذات اليمين وذات الشمال، ولفته عن الشيء : صرفه، ولفت الكلام: صرفه إلي العجمة ؛ أرسله علي عواهنه لا يبالي كيف جاء المعني. ولفت الشيء : رماه إلي جانبه، عَصَدَه كما يلفت الدقيق بالسمن وغيره. ولفت الريش علي السهم: وضعه غير متلائم كيف اتفق. ولفت وجهه عن القوم: صرفه، ومنه التّلفت و الالتفات والأول أكثر. والالتفات هو أن تعدل بوجهك. ولفِت (بالكسر) الرجل : حَمُق، وعمل بشماله دون يمينه، وقويت يداه فلا يعالج شيئاً إلا لواه.(١)

فالمادة اللغوية للالتفات تدور في عمومها حول محور دلالي واحد وهو التحول أو الانحراف عن المألوف من القيم أو الأوضاع أو أنماط السلوك، وهو ما يبرر إيثاره في تسمية تلك الظاهرة التي نحن بصددها، والتي تتمثل في كل تحول أسلوبي أو انحراف- غير متوقع- عن نمط من أنماط اللغة.(٢)

والالتفات يُعد من الأساليب العريقة في اللغة العربية فقد ورد في كتاب الله عز وجل، فأول سورة فيه تحمل هذا اللون من التعبير بين آياتها. كما وردت له نماذج في الشعر الجاهلي ، كقول امرئ القيس :

تطاول ليلك بالإثمد ... ونام الخليُّ ولم تَرْقُدِ

وبات وباتت له ليلةٌ ... كليلةِ ذي العائر الأرمدِ

وذلك من نبأ جاءني ... وخُبرته عن أبي الأسودِ (٣)

ولعل مما يثير الانتباه أن مصطلح الالتفات علي كثرة تردده في موروثنا النقدي والبلاغي، قد لقي قدراً غير قليل من الخلط والاضطراب ربما لم يتعرض لمثله مصطلح بلاغي آخر. فحين نتأمل مسيرة هذا المصطلح في مؤلفات هذا الموروث نجد أن هناك :

أولاً : طائفة من المصطلحات التي تواردت مع مصطلح الالتفات لدلالة علي ظاهرة التحول الأسلوبي، ومن بينها مخالفة مقتضي الظاهر، والصرف، والانصراف، والعدول، والتلون، وشجاعة العربية. وما إلي ذلك.

---

(١) ابن منظور : مج٣ ، ص٣٧٩، ٣٨٠. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص ٢٥٨ . محمد مرتضى الحسين الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفي حجازي، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٣، ج٥ ، ص٧٨، ٨٠ . مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط ، ج٢، ص ٨٦٤ .

(٢) د. حسن طبل : أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية ، القاهرة ، ١٩٩٠، ص٤.

(٣) د. أحمد مطلوب : ج١، ص ٢٩٤، ٢٩٥ .

ثانياً : أن هذا المصطلح ذاته نجده تارة يلتقي بالظاهرة التي بين أيدينا، وتارة أخري يتجاوزها إلي غيرها من الظواهر البلاغية. بل إنه حينما يلتقي بها يتسع عن دائرتها حينا، ويضيق عن الإحاطة بها واحتواء ألوانها المتعددة حيناً آخر.(١)

ثالثاً : التأرجح في نسب هذه الظاهرة وهذا المصطلح إلي علوم البلاغة، فنجده تارة ينسب إلي علم البيان، وأخري إلي علم المعاني، وثالثة إلي علم البديع.(٢)

وعند محاولة رصد تعريف دقيق لهذا المصطلح نجد أنه قد مر بعدة مراحل متداخلة قبل أن يستقر له قرار :

المرحلة الأولي : وهي مرحلة الملاحظة والرصد والتسجيل والتعريف :

وكان هذا من عمل البيانيين الأوائل .(٣) ففي تلك الحقبة المبكرة من تاريخ البلاغة العربية نجد هذه الظاهرة لا تلتئم أشتاتها تحت مسمي بعينه، بل يشار إليها ضمن مصطلح أو مفهوم عام يشملها مع غيرها من الظواهر البلاغية . وكان الهدف في هذه المرحلة التأكيد علي أن المغايرة الماثلة في هذه الظاهرة، ما هي إلا مسلك تعبيري شائع يجري كما يجري بديله النمطي علي أعراف اللغة وتقاليدها، وذلك دون محاولة سبر أغوارها الدلالية أو قيمتها الفنية. وربما كانت غاية ذلك مجرد التدليل علي أن البيان القرآني المعجز لم يَحِدْ في معجمه، أو في أساليبه عن سنن العربية في التعبير والبيان.(٤)

وعُرفت الظاهرة في هذه المرحلة علي أنها : "ما جاء لفظه لفظ الواحد الذي له جماع منه، ووقع معنى الواحد على الجميع، قال تعالي : ﴿يخرجكم طفلا﴾ في موضع أطفال . وما جاء لفظ خبر الجميع علي لفظ الواحد، نحو قوله تعالي ﴿والملائكة بعد ذلك ظهير﴾ في موضع ظهراء. وما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد، ثم تُركتْ وحُوّلت مخاطبته هذه إلي مخاطبة الغائب، كقوله تعالي ﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم﴾ ؛ أي بكم. وما جاء خبره عن غائب، ثم خوطب الشاهد كقوله تعالي ﴿ثم ذهب إلي أهله يتمطى. أولى لك فأولى﴾".(٥)

ومن أصحاب هذا الاتجاه : "أبو عبيده معمر بن المثنى" (ت ٢١٠هـ) في "مجاز القرآن" حيث أشار للظاهرة ولغيرها من الظواهر تحت مسمي المجاز.(٦) و"الفراء" (ت ٢٠٧هـ) في "معاني القرآن" حيث أشار للظاهرة دون ذكر أي مصطلح لها .(٧) ثم نجد "ابن قتيبة" (ت ٢٧٦هـ) في

---

(١) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص٣،٤ .
(٢) د. حسن طبل : المرجع السابق : ص٢٦ .
(٣) د. عز الدين إسماعيل : جماليات الالتفات، ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي الكتاب الثاني رقم٥٩، النادي الأدبي الثقافي بجدة ،١٩٩٠، ص٨٨٥.
(٤) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص٦،٨ .
(٥) أبو عبيدة معمر بن المثنى : ج١، ص٩: ١١ ، ٢٣.
(٦) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص٥،٦ . د. أحمد مطلوب : ج١، ص٢٩٥ . د. شوقي ضيف : ص٢٩، ٣٠ .
(٧) الفراء : معاني القرآن ، ج٢، ص٢٢١،٢٢٥ ، ج٣، ص٢١١ . د. حسن طبل : المرجع السابق، ص٧: ٩ . د. أحمد مطلوب : ج١، ص ٢٩٥.

"تأويل مشكل القرآن" يشير إلي الظاهرة تحت باب "مخالفة ظاهر اللفظ معناه"، وإن زاد على التصور السابق للتعريف، الأمر للواحد والاثنين والثلاثة فما فوق أمر الاثنين، نحو قوله تعالي: ﴿ألقيا في جهنم كل كفار عنيد﴾ والخطاب لخزنة جهنم. وكذلك الإتيان بالفعل على بنية الماضي وهو حال أو مستقبل.[١] وكذلك نجد المبرِّد (ت ٢٨٥هـ) في "الكامل" يقصر التعريف السابق للظاهرة على أنها مخاطبة الغائب بصيغة الشاهد. ومخاطبة الشاهد بصيغة الغائب دون ذكر مصطلح بعينه.[٢]

المرحلة الثانية : مرحلة وضع المصطلح والاضطراب في ربطه بالظاهرة :

لعل أقدم إشارة لمصطلح الالتفات في تراثنا العربي تلك التي يرويها "أبو إسحاق الموصلي" عن "الأصمعي" (ت٢١٣هـ) إذ يقول: "قال الأصمعي : أتعرف التفاتات "جرير" ؟ قلتُ وما هي ؟ فأنشدني : أتنسي إذ تودعنا سُلَيمَي بعود بشامة سُقِيَ البشام

ثم قال : أما تراه مقبلاً علي شعره إذ التفت إلي البشام فدعا له" وهذه الرواية التي تدل علي أن مصطلح الالتفات كان معروفاً منذ القرن الثاني الهجري تقريباً، تدل- من جهة أخري- علي أن مفهومه آنذاك كان يختلف عن الدلالة التي عُرف بها فيما بعد. ذلك أن الأصمعي يشير إلي مجرد التحول من معني إلي آخر، وهو ما ينطبق على مفهوم الاستطراد لدي البلاغيين القدامى ،[٣] أي أنه شيء آخر غير التحويل الأسلوبي المراد من دلالة الالتفات المتعارف عليها فيما بعد .[٤]

أما أول التقاء فعليّ بين المصطلح وبين الظاهرة فكان على يد الخليفة العباسي "عبد الله ابن المعتز" (ت٢٩٦هـ) في كتابه "البديع" ، فبعد أن تناول فنون البديع الخمسة وهي (الاستعارة- المطابقة- التجنيس- رد أعجاز الكلام علي ما تقدمها- المذهب الكلامي)، أردفها بالحديث عما أسماه محاسن الكلام، وكان الالتفات هو أول تلك المحاسن، وهو يعرفه بقوله: "هو انصراف المتكلم عن المخاطبة إلي الإخبار أو عن الإخبار إلي المخاطبة وما يشبه ذلك، ومن الالتفات الانصراف عن معني يكون فيه إلي معني آخر، قال تعالي: ﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم﴾ ، وقال ﴿إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد...وبرزوا لله جميعاً﴾ . وفي الشعر كقول "جرير" :

متى كان الخيام بذي طلوح سُقيتِ الغيثَ أيتها الخيامُ

---

(١) ابن قتيبة : ص٢٨٤:٢٩٥ . د. أحمد مطلوب : المرجع السابق، نفسه. د.حسن طبل : ص٩، ١٠.

(٢) المُبرد : الكامل في اللغة والأدب، مراجعة لجنة العلماء، المكتبة التجارية الكبرى ،١٣٦٥هـ ، ج١، ص٢٧٠، ٢٧١ ، ج٢ ص٣٠ . د. حسن طبل : ص٩ . د. أحمد مطلوب: ج١، ص ٢٩٦.

(٣) الاستطراد عند البلاغيين المتأخرين هو الانتقال من معني إلي معني آخر متصل به ، ولم يقصد بذكر الأول التوصل إلي ذكر الثاني.

(٤) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص٤، ٥ . د. أحمد مطلوب: ج١ ، ص٢٩٥ . د. شوقي ضيف : ص ٣٠، ٣١ .

أتنسي يوم تُصَقَّل عارضيها بعود بشامة سُقي البشامُ "[١]

ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن مدلول الالتفات لدي "ابن المعتز" لا ينطبق تمام الانطباق علي الظاهر التي نحن بصددها، فهو يضيق عنها من جهة- إذ لا يتضمن إلاَّ صورة واحدة من صورها وهي التنوع بين الضمائر، ويتسع عنها- من جهة أخرى- حيث يشتمل معها على الانصراف من معني إلي معني. ولعل ابن المعتز حين أدرج هذا النوع في مفهوم الالتفات كان متأثراً بإشارة الأصمعي السابق ذكرها، وربما كان قد أخذ عنه الاسم الاصطلاحي، إلا أنه أضاف إليه النوع الأول وجعله أوسع دلالة مما لدى الأصمعي.[٢]

ويمكننا أن نميز ثلاثة اتجاهات رئيسية متباينة في تحديد الدلالة الدقيقة للالتفات من خلال هذه المرحلة وهي:

أ) الاتجاه الأول : وهو ما ذهب أصحابه إلي عزل المصطلح عن الظاهرة وحددوه تحديدات يترادف بها مع مصطلحات بلاغية أخري . ومن أصحاب هذا الاتجاه : "قدامة بن جعفر" (ت٣٣٧) في " نقد الشعر" حيث عد الالتفات من نعوت المعاني، وعرفه بقوله : "هو أن يكون المتكلم آخذاً في معني فيعترضه إما شك فيه، أو ظن أن راداً يرد عليه أو سائلاً يسأله عن سببه، فيلتفت إليه بعد فراغه منه ، فإما أن يجلي الشك فيه ، أو يؤكده ، أو يذكر سببه".[٣] .

أي أنه خص الالتفات بالشق الثاني لدي "ابن المعتز"، وهو ما يندرج تحت ما يُسمي بالاعتراض أو الاستدراك لدي البلاغيين المتأخرين.[٤]

كما نجد "الحاتمي" (ت٣٨٨هـ) في "حلية المحاضرة" يعرف المصطلح بما يقابل دلالة الاعتراض مستشهداً بقول "النابغة" :

ألا زعمت بنو عبس بأني ألا كذبوا كبير السن فاني[٥]

وأما "أبو هلال العسكري" (ت ٣٩٥هـ) في "الصناعتين" فإنه يعد الاعتراض أو الرجوع النوع الثاني من الالتفات، بعدما ذكر مقولة الأصمعي علي أنها النوع الأول منه .[٦]

---

(١) عبد الله بن المعتز: البديع، تعليق د. محمد عبد المنعم خفاجي ، ١٩٤٥، مطبعة البابي الحلبي ، ص١٠٦،١٠٧.
(٢) د. شوقي ضيف: ص٣١ . ابن أبي الإصبع المصري : تحرير التحبير ، تحقيق د. حفني شرف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ، ١٣٨٣هـ، ص ١٢٣، ١٢٤. د. حسن طبل : المرجع السابق، ص١١، ١٢ . د. أحمد مطلوب : ج١، ص ٢٩٦.
(٣) نقلاً عن ابن أبي الإصبع المصري : ص ١٢٣. د. شوقي ضيف : ص٨٩ . د. عز الدين إسماعيل : ص٨٨٥ . د. حسن طبل : المرجع السابق، ص١٢،١٣.
(٤) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص١٢.
(٥) د. أحمد مطلوب : ج١، ص ٢٩٧.
(٦) أبو هلال العسكري : ص٣٩٢،٣٩٣ . د. أحمد مطلوب : المرجع السابق، نفسه.

وكذلك "الباقلاني" (ت ٤٠٣) في "إعجاز القرآن" بعد أن ذكر مقولة الأصمعي نجده يعرف الالتفات بأنه اعتراض في الكلام ، بل ويأخذ علي أصحاب البديع أنهم لا يعدون الاعتراض والرجوع من هذا الباب.[١]

ب) الاتجاه الثاني : وهو ما اتسعت فيه دلالة المصطلح فشملت بجانب الظاهرة ظواهر بلاغية أخرى ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه "ابن رشيق القيرواني" (ت ٤٥٦هـ) في " العمدة ". فالالتفات لديه يشمل التنويع بين الضمائر ، والانتقال من معنى إلى معنى ، كما يشمل معاني الاعتراض والرجوع والتتميم أو (الاحتراس) والاستدراك كما هي عند كثير من البلاغيين ، يتضح ذلك من سوقه لتحديدات السابقين عليه – المتباينة – لمعنى الالتفات دون ترجيح أحدها ، الأمر الذي يدل على أن المصطلح في نظره صالح لاحتوائها جميعاً. ولعل ما يؤيد ذلك أنه أشار إلى تفرقة "ابن المعتز" بين الالتفات و"الاعتراض"، ثم عقب بما يشعر بعدم ارتياحه إلى هذه التفرقة بينهما .[٢]

كما نجد "الفخر الرازي" (ت٦٠٦هـ) في " نهاية الإيجاز " يعرف الالتفات بأنه التنويع بين الضمائر ، ثم يقول : " وقيل هو تعقيب الكلام بجملة تامة ملاقية إياه في المعنى ليكون تتميماً له على جهة المثل أو غيره ، كقوله تعالى: ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل * إن الباطل كان زهوقا﴾ ."[٣] أي أنه أدخل مع دلالة الالتفات دلالة التذييل .

ومن ذلك ما نجده لدى "ابن أبي الإصبع المصري" (ت٦٥٤هـ) في " تحرير التحبير ". فبعد أن أورد تعريف كل من "ابن المعتز" و"قدامة بن جعفر" للمصطلح يقول : " وفي الالتفات نوع غير النوعين المتقدمين وهو أن يكون المتكلم آخذاً في معنى فيستمر فيه إلى أن يفرغ من التعبير عنه على وجه ما ، فيعرض له أنه متى اقتصر على هذا المقدار كان معناه مدخولاً من وجه غير الوجه الذي بنى معناه عليه فيلتفت إلى الكلام ، فيزيد فيه ما يخلص معناه من ذلك الدَّخل[٤]. أي أنه قد أدخل دلالة التتميم والتذييل مع دلالة الالتفات.

ج) الاتجاه الثالث : وهو ما خلص فيه المصطلح لظاهرة التحول الأسلوبي وارتبطت دلالته بدائرتها وإن لم تحط بها ،[٥] وهو ينقسم إلى قسمين:

---

(١) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني : إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، ص١٤٩:١٥٤. د. شوقي ضيف : ص ١١١. د. أحمد مطلوب : المرجع السابق ، نفسه.
(٢) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ١٥ ، ١٦. د. أحمد مطلوب في ص ٢٩٧.
(٣) فخر الدين الرازي : ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ . د. أحمد مطلوب ج ١ ص ٢٩٨ . محمد بن سليمان البلخي : مقدمه تفسير ابن النقيب، تعليق د. زكريا سعيد علي ، مكتبة الخانجي ، ص ٢٠٤.
(٤) ابن أبي الإصبع المصري : ص ١٢٥ ، ١٢٦ . د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ١٦ ، ١٧.
(٥) د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ١٧.

١. تنوع المصطلح لنفس الظاهرة :

ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه "ابن وهب الكاتب" – وكان معاصرا لـ " قدامة بن جعفر"– وذلك في كتابة " نقد النثر "(١)، حيث استخدم مصطلح " الصرف " للدلالة على ظاهرة التنويع بين الضمائر إذ يقول " وأما الصرف فإنهم يصرفون القول من المخاطب إلى الغائب ، ومن الواحد إلى الجمع "، ويبدو أن "ابن وهب" قد أخذ المصطلح من تعريفه للظاهرة. (٢) في حين اسماه "ابن منقذ" (ت٥٨٤ هـ) " الانصراف " .(٣) في حين نجد "الثعلبي" (ت ٤٢٧ هـ) قد أطلق على الظاهرة مصطلح " المتلون " . ثم جاء "القرطبي" (ت ٦٧١هـ) في تفسيره لسورة الفاتحة فاستخدم مصطلحاً قريباً من هذا وهو " التلوين " ، وهو قريب مما استخدمه "الفيروزابادي" (ت٨١٧هـ) في تصنيفه لأنواع الخطابات والجوابات التي اشتمل عليها القرآن حيث يذكر الالتفات باسم " التلون ". (٤)

٢. قصر المصطلح على ظاهرة التحول الأسلوبي دون الإحاطة الكاملة بها :

وممن نهج هذا النهج ، إن لم يكن واضع قواعده ، "الزمخشري" (ت ٥٣٨) في "الكشاف"، حيث أشار إلى تعريف المصطلح ونسبه لعلم البيان، وهو يرى أن الالتفات قد يكون إما الانتقال بين الخطاب والغيبة والتكلم ، وإما التعبير بأحدها فيما حقه التعبير بغيره . كما أنه حاول سبر أغوار الظاهرة واكتناه دلالاتها وذلك بشكل نظري وتطبيقي في آن واحد ، وذكر أن هذه الظاهرة جرت على عادة العرب في افتنانهم في الكلام وتصرفهم فيه ؛ وقد تختص مواقعه بفوائد . (٥)

هذا وقد تبع "الزمخشري" الكثير من المفسرين والبلاغيين نخص منهم "السكاكي" (ت٦٢٦هـ) وذلك في القسم الثالث من " مفتاح العلوم " – سواء في التعريف بالمصطلح أو ذكر فائدته ، وإن كان "السكاكي" أشار لمسألة التحول الزمني ، إلا أنه تأرجح في نسب المصطلح لعلوم البلاغة الثلاثة فنجده تارة ينسبه لعلم المعاني ، وأخرى ينسبه للبديع مع الإحالة لما ذكره من قبل في علم المعاني . (٦) ونظراً لأهمية كتاب " المفتاح " للسكاكي ، وأثره في تحديد المصطلحات البلاغية وتقييد الظواهر بها – فقد تكالب على شرح القسم الثالث منه أو تفسيره أناس كثيرون ،

---

(١) نُسب كتابة " نقد النثر" خطأً لـ "قدامة بن جعفر" ، ولكن كشف بعض الباحثين أن الكتاب ما هو إلا جزء من كتاب البرهان في وجوه البيان لمؤلفه "ابن وهب الكاتب"، انظر د. شوقي ضيف : ص ٩٣ وما بعدها

(٢) د. شوقي ضيف : ص ٩٩ . د. أحمد مطلوب : ج ١ص ٢٩٦ . د. جليل رشيد فالح : فن الالتفات في مباحث البلاغيين ، مجلة كلية الآداب، جامعة المستنصرية، الموصل، العراق، ١٩٨٤، ع٩ ، ص٦٨.

(٣) جليل رشيد فالح : المرجع السابق ، نفسه . د. عز الدين إسماعيل : ص٨٨٤.

(٤) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق أبو إسحاق إبراهيم أطفيش ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ط ٢ ج١ ص ٦٧ . الفيروزابادي : ج١ ص ١٠٨ وما بعدها . جليل رشيد فالح : ص ٧٠ . د.عز الدين إسماعيل : المرجع السابق ، نفسه .

(٥) الزمخشري : ج١ ص ١٣، ١٤ . د. أحمد مطلوب : ج١ ص٢٩٥ . د.حسن طبل : ص١٧.

(٦) أبو يعقوب السكاكي : ص١٩٩ ، ٢٠٠ . د. أحمد مطلوب : ج١ ص ٢٩٨.

بل وتأثر به عدد آخر ، ومن هؤلاء نجد كلا من "كمال الدين عبد الواحد الزملكاني" (ت٦٥١هـ) في " البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن" ، و"بدر الدين بن مالك" الشهير بابن الناظم (ت٦٨٦هـ) في " المصباح " حيث سارا على نهج "السكاكي" ، ومن قبله "الزمخشري" ، في تعريف الالتفات بأنه نقل من الحكاية ، والخطاب ، والغيبة إلى موضع الآخر. أو هو التعبير بأحدها فيما حقه التعبير بغيره .(١)

المرحلة الثالثة : وهي مرحلة توسيع دلالة المصطلح واستقرارها :

حيث أخذت دلالة مصطلح الالتفات في هذه المرحلة معنى أكثر من مجرد التحول بين الضمائر ، فشملت إلى جانب هذا التحول الزمني ، والتحول بين الصيغ ، والتحول بين الأدوات ، والتحول العددي فيما بعد ، وهو ما سنفصل القول فيه فيما بعد .

ومن أبرز ممثلي هذه المرحلة "ضياء الدين بن الأثير" (ت٦٣٧هـ) في كتابيه "الجامع الكبير" و"المثل السائر" إذ أسهب في كلامه عن الالتفات فهو عنده من الصناعة المعنوية ، وعده في باب شجاعة العربية وذلك في كتابه " الجامع الكبير " واعتبره القسم الأول منها ، في حين أنه ذكر في كتابه " المثل السائر " أن الالتفات هو شجاعة العربية نفسها ويرى أن تسميته بذلك لأن الشجاعة هي الإقدام وركوب ما لا يستطيع كل إنسان ركوبه ، وكذلك الالتفات في الكلام ، فإن اللغة العربية تختص به دون غيرها من اللغات. والالتفات عنده تابع لعلم البيان ، وحقيقته مأخوذة من التفات الإنسان عن يمينه وشماله ، فهو يقبل بوجهه تارة كذا وتارة كذا ، وكذلك يكون الالتفات، لأنه ينتقل فيه من صيغة إلى أخرى ؛ كالانتقال من خطاب الحاضر إلى الغائب ، ومن خطاب الغائب إلى الحاضر ، أو من فعل ماضٍ إلى فعل مستقبل ، والعكس، أو من فعل مستقبل إلى أمر ، أو من ماضٍ إلى أمر ، إلى غير ذلك . ويفعل ذلك على عادة العرب في افتنانهم في الكلام ، وفيه فوائد كثيرةٌ وليس فقط لمجرد الاتساع في الكلام ، بل الأمر أعلى من ذلك .(٢)

ولعل في تسمية الالتفات بشجاعة العربية ما يثير الفكر، خاصة إذا كانت مقصورة على الالتفات ! وقد أورد "نجم الدين بن الأثير الحلبي" في " جوهر الكنز " مزيداً من الإيضاح لفكرة شجاعة العربية ولم يقصرها على الالتفات فقط ، بل هي أوسع نطاقاً من ذلك .(٣) كما أن في تفسير الشجاعة بأنها إقدام اللغة العربية، والعربية فقط ، على طريقة من التعبير لم تقدم عليها غيرها من اللغات فيه شيء من المجازفة ، ذلك أن هذه الخاصية تصف حالة أو شعوراً إنسانياً عاماً ، والقول بأن المتكلمين بغير العربية لم يجدوا في نفوسهم مثل هذه الحالة التي تدعو الإنسان إلى مخاطبة نفسه، أو مخاطبة من ليس في حضرته، إلى غير ذلك أمر بعيد .

---

(١) بدر الدين بن مالك : ص٣٠ : ٣٤ . كمال الدين عبد الواحد الزملكاني : البرهان ، ص٣١٣ ، ٣١٤.
(٢) ابن الأثير: الجامع الكبير ، ص٩٨ . المثل السائر، ج٢ ص٤ . د. أحمد مطلوب : ج١ ص٢٩٨ ، ٢٩٩.
(٣) د. عزالدين إسماعيل : ص٨٨١ ، ٨٨٢.

والذي يبدو هنا أن المراد بالشجاعة هو الإقدام على أنماط من التعبير تخالف ما يقتضيه الظاهر في سياق الكلام . وهذا هو ما يتلاءم مع ما ذكره "ابن جني" في "الخصائص" في باب شجاعة العربية ، حيث أورد في هذا الباب أنواعاً أخرى غير الالتفات مثل الحذف ، والتقديم والتأخير والحمل على المعنى ، وغير ذلك مما هو خلاف الأصل .(١)

وممن سار على درب ابن الأثير في توسيع دائرة المصطلح "يحيي بن حمزة العلوي" (ت٧٤٩هـ) صاحب " الطراز" إذ يُعرف المصطلح بقوله " هو العدول من أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للأول " وهذا عنده يعم سائر الالتفاتات . كما أنه خص الالتفات باللغة العربية ضرباً على نهج أستاذه .(٢)

كما نجد من ممثلي هذه المرحلة "الخطيب القزويني" (ت٧٣٩هـ) في " الإيضاح" – وهو من شراح مفتاح السكاكي – يتفق مع "ابن الأثير" في توسيع دلالة الالتفات ، إلاّ أن أهم ما يميز القزويني تفريقه بين رأي السكاكي – ومن قبله "الزمخشري" – في الالتفات ، وبين رأي الجمهور . فبعد أن أورد رأي السكاكي نجده يقول : " والمشهور عند الجمهور أن الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة (خطاب – غيبة – تكلم) بعد التعبير عنه بطريق آخر منها ، وهذا أخص من تفسير السكاكي ، لأنه أراد بالنقل أن يعبر عنه بطريق من هذه الطرق عما سبق أن عبر عنه بغيره أو كان مقتضى الظاهر أن يعبر عنه بغيره منها. فكل التفات عندهم التفات عنده من غير عكس".(٣)

وممن سار على هذا الدرب من التفريق بين رأي الجمهور ورأي السكاكي نجد "الزركشي" (ت٧٩٤هـ) في كتابه "البرهان في علوم القرآن" ومن بعده "جلال الدين السيوطي" (ت٩١١هـ) في كتابيه "معترك الأقران في إعجاز القرآن" و"الإتقان في علوم القرآن" واتفقا على تعريف الالتفات – وهو نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب آخر–(٤) مع ما ذكره العلوي من قبل .

وهكذا يتضح لنا إلى أي مدى كان تطور مفهوم الالتفات يُعد أمراً غير يسير. ولعل مثل هذا الاضطراب في تحديد دلالة المصطلح لم يقتصر على القدامى ، بل نجد من المحدثين من يرد هذا المورد، فهذا "جليل رشيد فالح" يعتقد أن الالتفات يشمل ضمن دلالته الإشارة إلى الاستطراد والاعتراض والاستدراك والتجريد ، ولا يكتفي بوجهة النظر هذه بل يرى ضرورة إلغاء شرط الالتفات – وهو ما سنعرض له فيما بعد – وذلك توسعة لآفاق الوظيفة الفنية للتحول

---

(١) د. محمد محمد أبو موسى : ص٢٤٩ ،٢٥٠.

(٢) العلوي : ج٢ ص١٣١، ١٣٢. د. حسن طبل : المرجع السابق، ص٢١.

(٣) الخطيب القزويني : ج٢ ص١١٩ ، ١٢١.

(٤) الزركشي : ج٣ ص٣١٤ ، ٣١٥ . السيوطي : الإتقان ، ج٣ ص٢٥٣ . معترك الأقران ، ج١ ص٣٧٧.

الأسلوبي.(١) وهذا الرأي يرجع بنا إلى الوراء ويخرج المصطلح عن حدوده التي رسمها له البحث البلاغي بمراحله المختلفة.

ومثلما حدث اضطراب في تحديد دلالة المصطلح ، حدث خلط بين البلاغيين في نسب هذا المصطلح لعلوم البلاغة الثلاثة. إذ نجد من البلاغيين من ينسب المصطلح تارة إلى علم المعاني ، وتارة أخرى إلى علم البيان ، وثالثة إلى علم البديع ، كما سبق القول . ولعل شأن هذا التأرجح في نسب المصطلح إنما هو شأن غالبية المصطلحات البلاغية وتحديداتها – فالأمر لم يكن هيناً لدى القدامى نظراً لعدم تمايز علوم البلاغة بشكل حاسم، وعدم تحديد مباحث كل علم منها ، فمثلاً نجد "ابن الأثير" يذكر أن الالتفات إنما هو خلاصة علم البيان ومفهوم علم البيان عنده لا يختلف كثيراً عن مفهوم البلاغة عامة لديه (٢).

بيد أن الأمر يصبح مختلفاً لدى "السكاكي" ومن تبعه من البلاغيين ممن عنوا بتحديد وتنظيم علوم البلاغة الثلاثة ومباحثها . فنجد "السكاكي" يتناول مصطلح الالتفات أثناء حديثه عن أحوال المسند والمسند إليه. أي ضمن موضوعات علم المعاني ، ثم عاد ثانية لذكره ضمن موضوعات علم البديع مكتفياً بقوله: " وقد سبق ذكره في علم المعاني "، (٣) وقد استمر هذا التأرجح في نسبة المصطلح لدى المحدثين كذلك .(٤) ويرى البعض أن هذا التأرجح في تصور السكاكي يرجع – حسبما ذكر هو ذاته – إلى أن ظاهرة الالتفات تسمو تارة فتكون ذات دور حيوي في بلاغة التعبير أو مطابقة الكلام لمقتضى الحال فتقع ضمن مباحث علم المعاني ، وتنحط هذه الظاهرة مرة أخرى فلا تعدو أن تكون حلية خارجية وبالتالي فهي تقع ضمن مباحث علم البديع .(٥)

وقد حاول بعض شراح المفتاح تبرير رأى السكاكي بقولهم إن الالتفات متصل بعلم المعاني ، باعتبار أن المقام قد يقتضي كثرة الإصغاء إلى الكلام واستحسانه فيتوصل لذلك بالالتفات، وقد يراد مجرد تحسين الكلام دون مراعاة مطابقة مقتضى الحال فيكون بالتالي ضمن علم البديع.

وقد أخذ "عبد الواحد علام" على هؤلاء أنهم يفرقون بين علوم البلاغة بمنظور قديم ويفصلون بينها ، في حين أن الأصل في النظر للنص الأدبي هو تلاقي هذه العلوم وتكاملها جميعاً دون فاصل بينها . بل إنه يذهب أبعد من ذلك فينسب الالتفات لعلوم البلاغة الثلاثة بقوله : " فمن حيث إنه

---

(١) جليل رشيد فالح : ص ٦٦ : ٩٤.

(٢) د. عبدالواحد علام : البديع المصطلح والقيمة، دار الكتاب الجامعي للنشر، الكويت، ط ٢ ، ١٩٩٦ ، ص٧٠.
د. حسن طبل : أسلوب الالتفات ، ص٢٦ ، ٢٧.

(٣) السكاكي : ص١٩٩ وما بعدها ، ص٤٢٩ . عبدالواحد علام : المرجع السابق ، نفسه
د. حسن طبل : المرجع السابق، ص ٢٧.

(٤) نسبه غالبية المحدثين إلى علم المعاني بينما نجد د. فضل حسن عباس ود. عبدالعزيز عتيق لم يذكراه ضمن علم المعاني ، بما يدل على وجهة أن نظرهما في نسبه إلى علم البديع .

(٥) د. حسن طبل : المرجع السابق ، نفسه .

يشتمل على نكتة هي خاصية التركيب من علم المعاني، ومن حيث إنه إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة في الوضوح والخفاء من علم البيان ، ومن حيث إنه يحسِّن الكلام ويزيِّنه فمن علم البديع".[١]

ولعل النظر المدقق إلى دلالة المصطلح والدور المنوط به في النص إنما ينحو بنا إلى أن نعتبر الالتفات مبحثاً من مباحث علم المعاني ، وهو العلم الذي يتناول الدلالات الأساسية لنظم الكلم . بالإضافة لتعلقه بمبحث الضمائر وصيغها وأنواعها ، والصيغ الزمنية بأنواعها ، والأدوات..إلخ . وهو يناقش مدى ملاءمة كل هذا لمقتضى الحال ، بل إن فائدة الالتفات نفسها تدل على معنى خفي أراد المرسل أن يبثه للمتلقي من خلال استخدامه لهذا الأسلوب ؛ لتنبيه المتلقي لما يروم إليه المرسل من معان ، ومن ثم بات علم المعاني هو الأنسب لضم الالتفات بين دفتيه . وذلك حسبما يرى "حسن طَبل" وحسبما نتفق معه في ذلك. خاصة وأن د.عبدالواحد علام رغم مأخذه على من ينظر للبلاغة كعلوم مستقلة يقع هو ذاته في نفس هذا المأخذ إذ يرجع الالتفات في جزء منه لعلم المعاني وفي جزء آخر لعلم البيان وهكذا. بما يؤكد ما ذهبنا إليه من القول بأن علم المعاني يضم الالتفات ضمن مباحثه .

شرطا الالتفات :

بعدما بيّنا دلالة المصطلح وموقعه من البلاغة العربية يجب أن نشير هنا للشرطين اللذين ذكرهما البلاغيون لتحقق الالتفات في النص وهما :

١-أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائداً في نفس الأمر إلى المنتقل عنه.

٢-أن يقع في جملتين – و إلا كان نوعاً غريباً – ومن ثم يمتنع وقوعه بين الشرط وجوابه وهو ما صرح به صاحب الكشاف وغيره .[٢]

وقد اتفق غالبية البلاغيين حول الشرط الأول . بينما يرى "الزركشي" أن الشرط الثاني فيه نظر ولا يأخذ به ،[٣] وإن كان الشرطان لازمين لعدم سوء الفهم خاصة في حالة الالتفات بين الضمائر مثل : أنا قلتُ له عليك القيام بالمهمة . فقد يَظن هنا أن الالتفات واقع بين (له – عليك) رغم أنهما في جملة واحدة ضمن جملة القول الكبرى .

---

(١) د. عبدالواحد علام : ص٧٢.

(٢) السيوطي : معترك الأقران ، ج١ ، ص٣٨٢ . الإتقان ج٣ ص٢٥٧.

(٣) الزركشي : ج٣ ، ص٣٣١ ، ٣٣٢ . أبو حيان الأندلسي : ج١، ص٤٢.

مجال الالتفات :

كما سبق القول فقد انقسم البلاغيون حول تحديد مجال الالتفات فمنهم من قصر هذا المجال على الانتقال بين الضمائر مثل "الزمخشري" و"السكاكي" وغيرهما . ومنهم من وسّع دائرة المصطلح لتشمل مع الانتقال بين الضمائر المخالفة بين صيغ الأفعال والمخالفة في العدد – وهما ما أضافهما "ابن الأثير" – صاحب هذا الاتجاه – في "الجامع الكبير" .[١] وقد أضاف "الزركشي" وهو من أتباع نفس الاتجاه المخالفة في البناء النحوي ،[٢] ومن ثم يمكننا حصر مجال الالتفات فيما يلي :

أولاً: المخالفة بين الضمائر وتشتمل على ستة أقسام هي :

١- الالتفات من التكلم إلى الخطاب : كقوله تعالى ﴿ومالي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون﴾ ، وفائدته التلطف والمناصحة.

٢- الالتفات من التكلم إلى الغيبة : كقوله تعالى ﴿إنا أعطيناك الكوثر فصلى لربك وانحر﴾، وفائدته أن يفهم السامع أن هذا هو أسلوب المتكلم وقصده من السامع سواء أحضر أم غاب مع التحريض على الصلاة إقراراً بحق الربوبية .[٣]

٣- الالتفات من الخطاب إلى التكلم : وأشار السيوطي إلى أنه لم يقع في القرآن ومنه قول الشاعر :

طحا بك قلب في الحسان طروب بعيد الشباب عصر حان مشيب
تكلفني ليلي وقد شط وليها وعادت عواد بيننا وخطوب .[٤]

٤- الالتفات من الخطاب إلى الغيبة : كقوله تعالى ﴿هو الذي يسيركم في البحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم﴾ ، وفائدته التعجب من حالهم .[٥]

---

(١) ابن الأثير : الجامع الكبير ص٩٨ وما بعدها . العلوي ج٢ ص١٣٥ ، ١٣٦ . د. حسن طبل : دراسات في علمي المعاني والبديع، ص٦٦ وما بعدها، أسلوب الالتفات، ص١٩ وما بعدها . جليل رشيد فالح : ص ٧٦.

(٢) الزركشي : ج٣ ص٣٢٥ . د. حسن طبل : دراسات في علمي المعاني والبديع ، ص٦٦ ، ٦٧ .

(٣) الزركشي : ج٣ ص٣١٥ وما بعدها . السيوطي : الإتقان ج٣ ص٢٥٣ ، ٢٥٤. الخطيب القزويني : ج٢ ص١٢١ ، ١٢٢ . بدر الدين بن مالك : ص٣١ . د. محمد محمد أبو موسى : ص٢٥١ ، ٢٥٢ . محمد شعبان علوان : ص٩٤ ، ٩٥.

(٤) السيوطي : الإتقان ج٣ ص٢٥٤ . الخطيب القزويني : ج٢ ص ١٢٢ ،١٢٣ . بدر الدين مالك : ص٣١ ،٣٢ . د. محمد محمد أبو موسى : ص٢٥٤ .

(٥) ابن الأثير: المثل السائر ج٢ ص١٢ ، الجامع الكبير ، ص١٠٠ . الفيروزابادي : ج٤ ص١٠٩، ١١٠. ابن منقذ : ص٢٠٠ . الخطيب القزويني : ج٢ ص١٢٣ . السيوطي : الإتقان ج٣ ص٢٥٤ ، ٢٥٥. الزركشي : ج٣ ص٣١٨ . بدر الدين مالك : ص٣٤ . د. محمد محمد أبو موسى : المرجع السابق، نفسه.

٥- الالتفات من الغيبة إلى التكلّم : كقوله تعالى ﴿وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا﴾ ، وفائدته الدلالة على الاختصاص بالقدرة الباهرة المعجزة لمن سواه عز وجل .

٦- الالتفات من الغيبة إلى الخطاب : كقوله تعالى ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئاً إدا﴾ ، وفائدته التوبيخ والإنكار عليهم .(١)

ثانياً: المخالفة بين الأزمنة : إذ يقرب من الالتفات وهو من أنواع الخروج على مقتضى الظاهر حيث يتم الانتقال بين الأزمنة كما يلي:

١. الالتفات من الماضي إلى المستقبل ، كقوله تعالى ﴿فكأنما خرّ من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق﴾ ، وفائدته أن استخدام المستقبل هنا أبلغ من الماضي ؛ لأنه أقدر على تصوير الأحداث واستحضارها في الذهن وكأن السامع مشاهد لها فهو أوكد وأشد تخيلاً.(٢)

٢. الالتفات من المستقبل إلى الماضي كقوله تعالى ﴿ويوم ينفخ في الصور ففزع من السموات والأرض﴾ ، وفائدته أن استخدام الماضي هنا أبلغ من المستقبل ؛ لأنه يستخدم للدلالة على تحقق وقوع الشيء لا محالة ، فهو صار مثل الواقع ويغلب ذلك في الأمور العظيمة التي تبعث على الخوف والفزع في النفوس وتزرع لها المهابة.(٣)

٣. الالتفات من الماضي إلى الأمر كقوله تعالى ﴿ قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم﴾ وفائدته – على قول من قال بوجود التفات هنا– التوكيد لما أجري عليه فعل الأمر ، لمكان العناية بتحققه فهنا الصلاة من أوكد الفروض ثم أتبعها بالإخلاص الذي هو عمل القلب ، إذ عمل الجوارح لا يصح إلا بإخلاص النية .(٤)

٤. الالتفات من المستقبل إلى الأمر ، كقوله تعالى ﴿قال إني أشهد الله واشهدوا أني بريء مما تشركون﴾ ، فالانتقال هنا للأمر فائدته قصد تعظيم حال من أجرى عليه الفعل المستقبل

---

(١) ابن الأثير: المثل السائر، ج٢ ص٧ ، ٨ . الخطيب القزويني: ج٢ ص ١٢٣ . السيوطي: الإتقان،ج٣ ص٢٥٦. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولي وآخرون، دار الحرم للتراث ، ج١ ص٣٣٤. الزركشي: ج٣ ص٣١٩ وما بعدها .الفيروزابادي: ج٤ ص١١٠ . إبراهيم الإبياري : ج٣ ص٣٦، ٣٧ .

(٢) ابن الأثير: المثل السائر، ج٢ ص١٤ ، ١٥ . الجامع الكبير ص ١٠٢ ، ١٠٣ . الزركشي: ج٣ ص ٣٣٦ ، ٣٣٧. السيوطي: الإتقان ج٣ ص٢٥٨ ، ٢٥٩ . معترك الأقران، ج١ ص٣٨٤ . د. عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص٢٩٤ . محمد شعبان علوان: ص١٠١ ، ١٠٢.

(٣) ابن الأثير: المثل السائر ج٢ ص١٨ . الجامع الكبير ص١٠٣ ، ١٠٤ . القزويني: ج٢ ص١٣٣ . السيوطي: معترك الأقران ج١ ص٣٨٥ . الإتقان ج٣ ص٢٥٩ . د. أحمد مطلوب : ج٢ ص٢٧٤. د. عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص ٢٨٨ . محمد محمد أبو موسى: ص٢٦٥ وما بعدها .

(٤) ابن الأثير: المثل السائر ج٢ ص١٤ . الزركشي ج٣ ص٣٣٦. السيوطي: معترك الأقران ج١ ص٣٨٤. الإتقان المرجع السابق ، نفسه .

وتفخيم شأنه ، وعلى العكس من ذلك فعل الأمر ومن أجرى عليه فيقصد به التهكم منه والاستهانة بأمره دلالة على عدم المبالاة بأمرهم .[١]

٥. الالتفات من الأمر إلى الماضي كقوله تعالى ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلي وعهدنا إلى إبراهيم﴾ – على قول من قال بوجود التفات هنا ، لا بجملة قول– وفائدته توكيد الأمر بما لا يدع مجالاً للشك فيه .[٢]

٦. الالتفات من الأمر إلى المستقبل ، كقوله تعالى ﴿وأن أقيموا الصلاة واتقوه وهو الذي إليه تحشرون﴾ ، وفائدته إيجاب الامتثال لما أمره به من الأمور .[٣]

والصيغتان الأخيرتان مما تفرد السيوطي بذكرهما دون غيره من البلاغيين.

ثالثاً : المخالفة في العدد : ويراد به نقل الكلام من خطاب الواحد أو الاثنين أو الجمع لخطاب الآخر ،[٤] وهو على أنواع ستة هي :

١. الالتفات من خطاب الواحد إلى الاثنين كقوله تعالى: ﴿قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء في الأرض وما نحن لكما بمؤمنين﴾، فتثنية الضمير في هذين الموضعين بدلا من إفراده – حسبما تمليه الظاهرة باعتبار شمول الكبرياء لهما عليهما السلام واستلزام التصديق بأحدهما التصديق بالآخر. وأما اللفت والمجيء له فحيث كانا من خصائص صاحب الشريعة أُسندا إلى موسى عليه السلام خاصة .[٥] وقال البعض أنه ربما أراد هنا التوكيد أي إذا أراد موسى شيئاً فبالتأكيد يريده هارون كذلك باعتباره تبعاً له .[٦]

٢. الالتفات من خطاب الاثنين إلى الواحد كقوله تعالى ﴿فمن ربكما يا موسى﴾، فأفرد موسى بالنداء لإدلاله عليه بالتربية، أو لأنه صاحب الرسالة والآيات وهارون تابع له، أو لأن هارون أفصح لسانا فنكب فرعون عن خطابه حذراً من لسانه .[٧]

٣. الالتفات من خطاب الواحد إلى الجمع كقوله تعالى ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء﴾ وفائدة الالتفات هنا إرادة التعظيم لشخص النبي صلي الله عليه وسلم والتقدير له، كما أن الرسول صلي الله عليه وسلم داعٍ وله أتباع فالكلام للمسلمين من ورائه، ولذا حسن الجمع هنا

---

(١) ابن الأثير : المثل السائر، ج٢ ص ١٣، ١٤ . الجامع الكبير، ص١٠١ . الزركشي : ج٣ ص٣٣٦ . السيوطي : معترك الأقران، ج١ ص٣٨٥ . الإتقان، السابق ، نفسه.

(٢) السيوطي : معترك الأقران ج١ ص٣٨٥ . الإتقان ، السابق نفسه . أبو السعود: ج١ ص١٥٧.

(٣) السيوطي : معترك الأقران ، نفسه . الإتقان ، نفسه . أبو السعود: ج٣ ص١٥٠.

(٤) السيوطي : معترك الأقران، ج١ ص٣٨٣ . الإتقان : ج٣ ص٢٥٨ .

(٥) الزركشي : ج٣ ص٣٣٤ . السيوطي: الإتقان ، ج٣ ص٢٥٨ . أبو السعود: ج٤ ص١٦٩.

(٦) عبد القادر حسين : فن البلاغة، ص٣٠٣.

(٧) الزركشي: ج٣ ص٣٣٥ . السيوطي : معترك الأقران ، ج١ ص٢٣٤ ، ٢٣٥ . الإتقان ، السابق نفسه.

ليعم الأمر الرسول ومن عداه من أمته حتى لا يُظن أن الأمر خاص به صلي الله عليه وسلم دون غيره .[١]

٤. الالتفات من خطاب الجمع إلى الواحد ، كقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وبشّر المؤمنين﴾، وكقوله تعالى: ﴿أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو﴾ ، فعبر بالمفرد (عدو) بدلا من الجمع (أعداء) ؛ لأنهم كالذات الواحدة في عداوتهم للمؤمنين لا خلاف بينهم على عداء الإسلام فصاروا عدداً واحداً لشدة تماسكهم واتفاقهم على أمر واحد .[٢]

٥. الالتفات من خطاب الاثنين إلى الجمع ، كقوله تعالى ﴿ وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث... وكنا لحكمهم شاهدين﴾ ، فالمراد هنا المبالغة في التعظيم والتقدير لكبر شأنهما عليهما السلام وجلال قدرهما عند الله تعالى. وهذا هو الأرجح .[٣]

٦. الالتفات من خطاب الجمع إلى الاثنين ، كقوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويْكم واتقوا الله﴾ ؛ أي أصلحوا بين كل اثنين فصاعداً فهو حكم عام في الجماعة ولا يختص بأفراد معينين ، وأن الصلح إذا كان في جانب الأقل فهو أوكد وأهم وألزم في جانب الأكثر أي للتعميم والاهتمام بالأمر .[٤]

رابعاً: المخالفة بين الأدوات : ويتحقق هذا المستوى بإحدى صورتين :

١. المخالفة بين الأدوات المتماثلة : أي التحول في التعبير أو السياق الواحد من أداة لأخرى تماثلها في أداء وظيفتها العامة وتفترق عنها في خصوصية هذا الأداء .[٥] كقوله تعالى ﴿قل من يرزقكم من السموات والأرض وإنا أو إياكم لعلى هدي أو في ضلال مبين﴾ ، فإن حدوث المخالفة هنا بين (على– في) ؛ لأن صاحب الحق كأنه مستعلٍ على فرس جوادٍ يركض به حيث يشاء ، وصاحب الباطل كأنه منغمس في ظلام منخفض فيه لا يدري أين يتوجه .[٦]

٢. حذف الأداة وذكرها : أي التحول في السياق الواحد عن ذكر الأداة إلى حذفها أو العكس لقيمة تعبيرية تقتضي ذلك كقوله تعالى: ﴿ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس

---

(١) السيوطي: معترك الأقران ج١ ص٣٨٤ . الإتقان ، السابق، نفسه . عبد القادر حسين : فن البلاغة، ص٣٠٦، ٣٠٧ . محمد شعبان علوان : ص ١٠٦، ١٠٧.

(٢) عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص٣٠١ . محمد شعبان علوان : ص١٠٤ ، ١٠٥.

(٣) الزركشي : ج٣ ، ص ٣٣٥ . عبد القادر حسين : فن البلاغة، ص٣٠٩ . ابن الأثير : الجامع الكبير ص١٠١ ، ١٠٢ . محمد شعبان علوان ص ١٠٨ ، ١٠٩.

(٤) عبد القادر حسين : فن البلاغة، ص٣٠٤ ، ٣٠٥ . محمد شعبان علوان : ص١٠٨.

(٥) د. حسين طبل : أسلوب الالتفات ص١٦٩.

(٦) ابن الأثير: المثل السائر، ج٢ ص٥٤،٥٣. الجامع الكبير ص٢٠٣. أبو عبيده بن المثني: ج١ ، ص١٤.

يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون﴾، معناه إذا كالوا لهم أو وزنوا لهم . وكقوله ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ فتركت الأداة إلى أو اللام فقط .[١]

خامساً : المخالفة بين الإضمار والإظهار :

وذلك حيث يكني عن الشيء ويضمر ثم يعاد إظهاره لغاية بلاغية . فإن ضمير الغيبة يكون دون تخصيص أو تحديد خلافا للاسم الظاهر الدال على مخصوص أو محدد بأبرز أوصافه أو بما يصدر عنه من أحداث .[٢] وذلك كقوله تعالى: ﴿ص والقرآن ذي الذكر... وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب﴾ ، وكان القياس أن يقال (وقالوا) عطفا على (عجبوا) ، ولكنه أتى بالاسم الظاهر (الكافرون) ؛ للإشعار بتعظيم ما اجترءوا عليه من القول في أمر النبي صلي الله عليه وسلم . أو لأن هذا القول كان أهم عندهم وأرسخ في نفوسهم فصرح باسم قائله دلالة على ما كان في أنفسهم منه .[٣]

سادساً: المخالفة بين الصيغ:

من ذلك مثلا الإخبار عن الفعل المستقبل باسم المفعول (نظراً لتضمنه معنى الفعل الماضي) ، وذلك كقوله تعالى: ﴿ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود﴾، فاستخدام (مجموع) بدلا من المستقبل (يجمع) لما في اسم المفعول من الدلالة على ثبات معنى الجمع لليوم وأنه الموصوف بهذه الصفة .[٤] ومن ذلك المخالفة بين أوزان الأفعال وبين صيغ الاسم بعضها بعضاً ، أو بين صيغ الاسم وصيغ الفعل .[٥]

سابعاً: المخالفة بين تذكير الضمير وتأنيثه:

كقوله تعالى ﴿الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون﴾ فعاد بالضمير (فيها) حملاً على المعنى جنة الفردوس ،[٦] وذلك توسعة وفصاحة من اللغة العربية ذاتها .

ثامناً: المخالفة على مستوى البناء النحوي : ويراد بها هنا التحول أو الانحراف في نسق المكونات النحوية للتعبير وذلك عن طريق إعادة عنصر من عناصر البناء النحوي على نمط مخالف لما ورد به أولاً في السياق ذاته وهي على أوجه منها :

---

(١) أبو عبيده معمر بن المثنى : ج١ ص١٤ ، ١٥.
(٢) د. حسن طبل : أسلوب الالتفات، ص١٥٤.
(٣) ابن الأثير: المثل السائر، ج٢ ص٢٦.
(٤) ابن الأثير : المثل السائر، ج٢ ص١٨ ، ١٩ . الجامع الكبير ، ص١٠٥.
(٥) د. حسن طبل : أسلوب الالتفات، ص٦٤.
(٦) د. حسن طبل: المرجع السابق ، ص١٦٣ ، ١٦٤.

١- بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله أو تكلُّمه : كقوله تعالى: ﴿صراط الذين أنعمت عليهم * غير المغضوب عليهم﴾ ، فالقياس غير الذين غضبت عليهم ، ولكن جاء المعنى بهذا الشكل تتريها لله عز وجل عن نسب الغضب مباشرة إليه .[١]

٢- التحول في بناء الجملة من نمط الفعلية إلى الاسمية أو العكس : فلكل من الجملتين أغراضها البيانية ومميزاتها البلاغية ، فإذا أردوا التعبير عن معنى الثبوت والدوام فإنهم يأتون بالجملة الاسمية. وإذا أرادوا التعبير عن معنى التجدد والحدوث فإنهم يأتون بالجملة الفعلية ، ويكون العدول من إحداهما للأخرى للتأكيد والمبالغة ، من ذلك قوله تعالى ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون﴾ ، فإنهم إنما خاطبوا شياطينهم بالجملة الاسمية المحققة بإن المشددة ؛ لأنهم يريدون التعبير عن مدى ثباتهم على الاعتقاد بالكفر والبعد عن الزلل عنه رغبة وصدقا منهم . بينما جاءت مخاطبتهم للمؤمنين بالجملة الفعلية تكلفاً منهم وإظهاراً للإيمان خوفاً ومداهنة ، علماً منهم بأن المؤمنين يعلمون باطن حالهم، ومن ثم كان الالتفات هنا في غاية الروعة والبلاغة .[٢]

٣- مخالفة النسق الإعرابي السائد في التعبير : وذلك كقوله تعالى ﴿والراسخون في العلم منهم والمؤمنون والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة﴾ . فانتقل هنا لنصب (المقيمين) بدلاً من حالة الرفع السائدة قبلها للتنبيه على أهمية الصلاة وفضلها ، ثم عدل ثانية لرفع (المؤتون) للإشعار بتأكد الوصف بإيتاء الزكاة لدى المؤمنين الراسخين في العلم من أهل الكتاب ، وذلك حتى يتجلى التقابل والمفارقة بين ما هم عليه من حب المال وبين حرصهم على أداء حق الله فيه.[٣] وهذا النوع من المخالفة إنما عمد إليها "ابن الأثير" موسعا بذلك من دائرة الالتفات ، فله فضل السبق فيه نظراً لأهمية هذا الوجه في فهم النص القرآني .

تاسعاً: المخالفة المعجمية :

ذكر هذا النوع "حسن طبل" مشيراً إلى أن الالتفات على هذا المستوى إنما يقع بين الألفاظ المتقاربة في دلالاتها المركزية مع تفرد كل لفظ فيها بدلالاته الهامشية ، وذلك كقوله تعالى ﴿ولقد

---

(١) محمد بن سليمان البلخي : ص٢٠٢، ٢٠٣ . الزركشي: ج٣ ص٣٢٥ . السيوطي: معترك الأقران ، ج١ ص٣٨٣ . الإتقان ج٣ ، ص٢٥٧. د. حسن طبل : أسلوب الالتفات، ص١٩٠ .

(٢) ابن الأثير: المثل السائر، ج٢ ص٥٤ ، ٥٥ . العلوي: ج٢ ص٢٥ وما بعدها . د. حسن طبل : المرجع السابق ، نفسه. د. فضل حسن عباس : ص٥٦ ، ٥٧.

(٣) الزركشي : المرجع السابق، نفسه . حسن طبل : المرجع السابق، ص١٩٦ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ . دراسات في علمي المعاني والبديع ، ص٦٧.

أرسلنا نوحاً إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما﴾ .[١] وكقوله تعالى ﴿من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها﴾ . وغرض الالتفات هنا بين (النصيب – الكفل) لتنبيه على أن الشفاعة المؤدية للباطل وسقوط الحق تكون عطية العقاب عنده تعالى مع الإشعار بأن هناك حتمية عود المردود السيئ على صاحب تلك الشفاعة وأنه سيتكفل بجرائر فعلته لا محالة .[٢]

ولعل هذه الدلالات الكامنة تبرز لنا الكثير من أوجه الاستخدام المعجمي في القرآن الكريم مع محاولة الوصول لأسباب هذا العدول قدر الإمكان .

فوائد الالتفات :

لعل أول إشارة في التراث البلاغي لفائدة الالتفات هي التي ذكرها "الزمخشري" من أن الالتفات يجري على عادة العرب في افتناهم في الكلام وتصرفهم فيه ؛ لأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى آخر كان أحسن وقعاً في النفس ، وتطرية لنشاط السامع وإيقاظاً للإصغاء إليه ؛ جرياً علي ما جبلت عليه النفوس من محبة التنقل، والسآمة من الاستمرار على منوال واحد.[٣] ولما في ذلك من تسهيل للوزن والقافية .[٤] كما نصّ "الزمخشري" على أن مواقع الالتفات تختص بفوائد خاصة ؛[٥] أي أنه ذكر الفائدة العامة وأشار لتميز كل سياق يقع فيه الالتفات بفائدة خاصة تتمثل فيما تشعه كل صورة من إيحاءات ودلالات تنفرد بها عن نظائرها .

وقد ساير الزمخشري فيما ذهب إليه الكثير من البلاغيين من القدامى أمثال : "السكاكي" و"الزملكاني" و"القزويني" و"العلوي" ، ومن المحدثين أمثال : "حسن طبل" و"عبد الواحد علام" و"عبد القادر حسين" و"إبراهيم الإبياري" ، وغيرهم .[٦]

ورغم فضل "الزمخشري" في هذا المجال إلا أننا نجد أن "ابن الأثير" قد وجَّه سهام نقده له وينحو باللائمة عليه ؛ لربطه بين الظاهرة وبين تأثيرها علي المتلقي ، زاعماً أن "الزمخشري" قد قصر دلالة

---

(١) حسن طبل : أسلوب الالتفات، ص٢١٠ وما بعدها.
(٢) حسن طبل : المرجع السابق، ص٢١٦ وما بعدها.
(٣) الزمخشري : ج١ ص١٤.
(٤) السيوطي : معترك الأقران ، ج١ ص ٣٧٧ ، ٣٧٨ . الإتقان ج٣ ص٢٥٣ . الزملكاني : ص١٧٤ . الزركشي : ج٣ ص٣٢٥ ، ٣٢٦ . إبراهيم الإبياري : ج٣ ص٣٧.
(٥) الزمخشري : المرجع السابق ، نفسه.
(٦) السكاكي : ص ١٩٩ :٢٠١ . القزويني : ج٢ ص١٢٦. العلوي: ج٢ ص١٣٣. الزملكاني : البرهان ، ص٣١٤ . حسن طبل : دراسات في علمي المعاني والبديع ، ص٦٨ ، ٦٩ . عبد الواحد علام : ص٧٨. د.عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص٢٨٤. إبراهيم الإبياري: مج٣ ، ص٣٧ ، ٣٨.

الالتفات على مجرد الافتنان والتنويع الأسلوبي .[١] وذلك بالرغم من أن "ابن الأثير" قد فصّل في كلامه أقوال الزمخشري ، واعتمد في معظم نماذجه على ما ورد في تفسير الكشاف نفسه .

والحق أن "ابن الأثير" قد جانب الصواب ، بل وجاوز حد الإنصاف في قوله هذا ؛ وخاصة إذا علمنا أنه قد اجتزأ كلام الزمخشري ، ولم يشر لقوله بأن كل موضع يختص بفوائد ودلالات تتعلق بالسياق . ومن ناحية أخرى فإن ظاهرة الالتفات باعتبارها ظاهرة أسلوبية تعمل على جذب انتباه المتلقي وإثارة فكره بما في بنيتها من خروج عن النمط اللغوي المعتاد يجب النظر إليها من جانبين ، أولهما جانب المرسل ، وثانيهما وظيفة هذا الخطاب لدى المتلقي . فمرسل الخطاب يريد أن يتفنن في أدائه اللغوي فلا يورده على نسق واحد مطرد ، مستهدفاً من ذلك تنشيط ذهن المتلقي لمتابعة خطابه وهذا ما فعله "الزمخشري" فلم يقف عند العامل النفسي وحده في تفسيره للظاهرة ، بل انتبه كذلك للعنصر المعنوي المتغير في كل حالة من حالات الالتفات .[٢]

هذا عن الفائدة العامة للالتفات ، أما عن فوائده الخاصة فمنها:

١. قصد التعظيم لشأن المخاطب : كقوله تعالى ﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين﴾ ، فالعدول هنا من الغيبة إلى الخطاب تفخيما لشأن النبي صلي الله عليه وسلم وتقريراً لما يستحقه من الكرامة لنبوته .[٣]

٢. قصد التلطف والترفق مع المخاطب حثاً للسامع وبعثاً له على الاستماع حيث أقبل عليه المتكلم وأعطاه فضل عناية تخصيص بالمواجهة ، كقوله تعالى : ﴿ومالي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون﴾ ، فأصل الكلام (ومالكم لا تعبدون الذي فطركم)، ولكنه أبرزه هنا في معرض المناصحة لنفسه وهو يريد مناصحتهم ليتلطف بهم ويريهم أنه لا يريد لهم إلاّ ما يريده لنفسه ، ثم التفت إليهم لكونه في مقام تخويفهم ودعوتهم إلى الله تعالى .[٤]

٣. التتميم لمعنى مقصود من المتكلم : كقوله تعالى ﴿فيها يفرق كل أمر حكيم أمراً من عندنا إنا كنا مرسلين رحمة من ربك﴾ ، أصل الكلام (رحمة منا) ، ولكنه وضع الظاهر موضع المضمر ؛ للإنذار بأن الربوبية تقتضي الرحمة للمربوبين ، للقدرة عليهم ، أو لتخصيص النبي صلي الله عليه وسلم بالذكر ، أو للإشارة إلى أن (الكتاب) إنما هو إليه دون غيره – ثم التفت بإعادة الضمير إلى الرب تتميماً للمعنى المراد .[٥]

---

(١) ابن الأثير : المثل السائر ، ج٢، ص٤ ، ٥.
(٢) د. عز الدين إسماعيل : ص٨٨٦ ، ٨٨٧ . د. حسن طبل : دراسات ، ص ٦٨ ، ٦٩.
(٣) السيوطي : الإتقان ج٣ ص٢٥٦ . الزركشي : ج٣ ص٣٢٦ . عبد الواحد علام : ص٧٨ .
(٤) السيوطي : الإتقان ج٣ ص٢٥٣ . الزركشي : ج٣ ص٣٢٨ . د. عبد القادر حسين : فن البلاغة ، ص ٢٨٤ . إبراهيم الإبياري : ج٣ ص ٣٨ .
(٥) الزركشي : ج٣ ، ص٣٢٨ ، ٣٢٩.

٤. قصد المبالغة : كقوله تعالى ﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم﴾ ، أصل الكلام (وجرين بكم) ، ونكتة العدول هنا التعجيب من حالهم وكأنه يذكرها لغيرهم مستدعيا بهذا الإنكار والتقبيح لهذه الحالة ، إشارة منه على سبيل المبالغة إلى أن ما يتعمدونه بعد الإنجاء من البغي في الأرض بغير الحق مما ينكر ويقبح .(١)

٥. قصد الدلالة على الاختصاص : كقوله تعالى ﴿والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض﴾ ، أصل الكلام (فساقه) (فأحيا) ، لكن العدول هنا لأن سوق السحاب يدل على القدرة الباهرة التي لا يستطيعها سوى الله عز وجل ولهذا عدل إلى التكلم لأنه أدخل في الاختصاص وأدل عليه .(٢)

٦. قصد الاهتمام : كقوله تعالى ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض... فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح﴾، أصل الكلام (وزين) ، لكنه عدل هنا للاهتمام بالإخبار عن نفسه تعالى فإنه جل وعلا جعل الكواكب في سماء الدنيا للزينة والحفظ ، وذلك لأن طائفة اعتقدت في النجوم أنها ليست في سماء الدنيا وأنها ليست حفظاً ولا رجوماً ، فعدل إلى التكلم والإخبار عن ذلك لكونه مهما من مهمات الاعتقاد ولتكذيب الفرقة المعتقدة بطلانه.(٣)

٧. قصد التوبيخ ، كقوله تعالى : ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً * لقد جئتم شيئا إداً﴾، أصل الكلام (لقد جاءوا) ، لكنه تعالى عدل هنا للدلالة على أن قائل مثل هذه المقولة ينبغي أن يكون موبخاً ومنكراً عليه ولما أراد توبيخهم على هذا أخبر عنهم بالحضور؛ لأن التوبيخ للحاضر أبلغ في الإهانة له .(٤)

٨. التهكم بالسامع والتعجيب من أمره : كما في قوله تعالى ﴿وقال الكافرون هذا ساحر كذاب﴾، وهنا إظهار بدلا من الإضمار – فالإتيان باسم الإشارة (هذا) بدلا من الضمير (هو) أو (إنه) إنما هو للتهكم بالكفار إذ عجبوا مما جاءهم ، وليس في هذا ما يدعو للعجب بل إن موقفهم من هذا النذير هو الداعي حقاً للتعجب من تمردهم وعنادهم .(٥)

---

(١) الزركشي : ج٣ ، ص ٣٢٩ . السيوطي : الإتقان ، ج٣، ص٢٥٤ ، ٢٥٥ . د. عبد القادر حسين: فن البلاغة، ص٢٨٥ . إبراهيم الإبياري : مج٣ ، ص٣٨.

(٢) الزركشي : ج٣ ص ٣٢٩ . السيوطي : الإتقان ، ج٣ ص٢٥٦ . د. عبد القادر حسين: فن البلاغة، ص ٢٨٤ . إبراهيم الإبياري : المرجع السابق ، نفسه.

(٣) الزركشي : ج٣ ص٣٣٠.

(٤) الزركشي : المرجع السابق نفسه . محمد بن سليمان البلخي : ص ٢٠٣ . د. عبد القادر حسين : فن البلاغة، ص٢٨٤ ، ٢٨٥ . إبراهيم الإبياري: المرجع السابق ، نفسه .

(٥) د. درويش الجندي : ص١٥٦ ، ١٥٧.

٩. زيادة التمكين للمسند إليه في ذهن السامع : كقوله تعالى ﴿قل هو الله أحد * الله الصمد﴾، فالتمكين للمسند (الله) مستفاد من الإظهار للاسم بدلا من الإضمار ولذا أظهره ثانية لزيادة التمكين له في الذهن .[١]

١٠. إدخال المهابة والروعة في قلب السامع : كقوله تعالى ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ فالإظهار للفظ الجلالة بدلاً من الإضمار فيه ما فيه من إدخال المهابة والروعة في قلب السامع مما يزيد من الالتزام بالأمر .[٢]

إلى غير ذلك من دلالات خاصة مثل الاستعطاف والتنبيه على كمال بلادة السامع وإنه لا يدرك إلا المحسوسات ، والتنبيه على كمال فطنة السامع وزيادة التقرير .[٣]

ورغم تعدد معاني وفوائد الالتفات إلا أن هذا لا يعني وجود معنى من المعاني مرتبطاً بصورة حاسمة ونهائية بصيغة بعينها من صيغ الالتفات ، بحيث يمكن عند مباشرة هذه الصيغة في سياق ما تقرير المعنى الذي قصده المرسل ، فقد ترد صيغة ما من هذه الصيغ في سياق بعينه لتشير إلى معنى مقصود ، ثم ترد نفس هذه الصيغة في سياق آخر لتشير إلى معنى آخر مراد بها ، قد يكون نقيضًا للمعنى الأول. بما يعني خصوصية الدلالة في كل حالة، ويتوقف اكتشافها على قدرة المرسل في تحميل خطابه لصيغ ملائمة لما يراد بها . ومن جهة أخرى يتوقف على قدرة المتلقي المعتمدة على رهافة الحس والملاحظة في إدراك المعنى الكامن وراء هذه الصيغة .[٤] كل هذا دون وجود قواعد وقوانين مقيدة أو ضوابط معينة ، بل يخضع الأمر كله لسياق الحال وسياق الجمل أي سياق المقام الاجتماعي واللغوي لاستنطاق الخطاب وصولاً للمعنى الكامن وراءه .[٥] بما يؤكد قول "ابن الأثير" بأن الأساليب البيانية لا تحمل قيمة في ذاتها ولا تحدد المقصود بمجرد استخدامها .[٦] وإلا لأصبح الأمر كله أمر آلياً لا مجال للعقل والفطنة فيه .

---

(١) د. درويش الجندي : ص ١٥٧ ، ١٥٨.

(٢) المرجع السابق : ص١٥٩.

(٣) المرجع السابق : ص ١٥٦ ، ١٥٧ . بدر الدين بن مالك : ص٢٨ وما بعدها.

(٤) د. عز الدين إسماعيل : ص ٨٨٩ : ٩٠٥ . محمد محمد أبو موسى: ص٢٥٩ ، ٢٦٠ . ابن الأثير: المثل السائر، ج٢ ، ص٤ ، ٥.

(٥) ابن الأثير : المثل السائر ، ج٢ ، ص٥ . عبد الواحد علام : ص٨٣.

(٦) ابن الأثير : المثل السائر ج٢، ص٤ ، ٥ . د. عز الدين إسماعيل : ص٨٩٠ ، ٨٩١ .

المبحث الثاني

الالتفات لغة واصطلاحاً في العبرية :

من الجدير بالذكر أن مصطلح الالتفات ما يزال ضمن قائمة المصطلحات التي لم يستقر لها قرار بعد لدى الباحثين ، ولم يحظ بنصيب وافر من البحث والدراسة في اللغة العبرية. وذلك بالرغم من إدراك العديد من البلاغيين والمفسرين لوجود هذه الظاهرة في اللغة العبرية، بالإضافة لمعرفتهم اليقينية لمدى أهميتها في السياق الذي ترد به .

وربما كان أول من أشار لظاهرة الالتفات دون تحديد مصطلح يجمعها تحته هو "مروان ابن جناح" في كتابه "اللُمع" حيث ذكر الالتفات بين الضمائر مع تصنيفه لأنواعه ، كما ذكر الالتفات على مستوى الزمن وكذلك الانتقال من الإضمار إلى الإظهار .[١] وبالرغم من هذا الجهد إلا أن "ابن جناح" لم يشر للفوائد المستفادة من استخدام هذا النوع من الانحراف الأسلوبي في النص إلا عند حديثه عن الانتقال من الإضمار إلى الإظهار إذ يرجع سبب هذا الاستخدام إلى الخوف من وقوع سوء فهم لدى المتلقي .

وأما الإشارة الثانية لظاهرة الالتفات فنجدها لدى "موسى بن عزرا" في كتابة "المحاضرة والمذاكرة " ، حيث استخدم المصطلح العربي لهذه الظاهرة دون محاولة إيجاد مقابل عبري لـه؛ ألاَ وهو مصطلح **אלתפאת** . وبالرغم من إشارته للمصطلح ؛ إلاّ أنه لم يخصص له مبحثاً مستقلاً ، بل ذكره عَرَضاً ثلاث مرات أثناء تناوله لمصطلحات أعم منه. ويبدو من خلال هذا التناول الخلط الشديد لديه بين دلالة هذا المصطلح ودلالة غيره من المصطلحات. حيث نجد أول إشارة له كانت عند حديثه عن مصطلح الترديد **הישנות** من خلال تعليقه على الفقرة الواردة في (خر١٥/٣) (**ה' איש מלחמה ה' שמו** الرب رجل الحرب الرب اسمه)، حيث يقول: " ففي هذه الفقرة الترديد والالتفات ، فإنه لما أخرجها بقوله **איש מלחמה** التفت قائلاً **ה' שמו** ."[٢]

وأما إشارته الثانية لهذا المصطلح فوردت أثناء حديثه عن مصطلح "التشبيه" **הדמיון** في سياق تعليقه على الفقرة الواردة في (مراثـي ٤/٧) (**זכו נזיריה משלג צחו מחלב אדמו עצם מפנינים ספיר גזרתם** كان نذرها أنقى من الثلج وأكثر بياضاً من اللبن وأجسامهم أشد حمرة من المرجان جرزَهم كالياقوت الأزرق)، إذ يقول: " فلما أدخل الواصف في وصف البياض حتى شبهه بالثلج واللبن ، وخاف أن يخرج من الحسن إلى ضده ، التفت وشبهه بالمها...ففي هذه الفقرة من وجود البديع أربعة : التقسيم، والغلو، والتشبيه، والالتفات" .[٣]

---

(١) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שב ، שג ، שכג .

(٢) موسى ابن عزرا : ص١٨٧ . משה אבן עזרא : עמ' קפא . יוסף דנה : עמ' 179 .

(٣) موسى ابن عزرا : ص ١٩٨ . משה אבן עזרא : שם . יוסף דנה : שם .

وأما إشارته الثالثة فوردت تحت مصطلح "الاستثناء" היוצא מן הכלל حيث يقول : "وقال بعضهم : إن الاستثناء هو انصراف المتكلم من المخاطبة إلى الإخبار [الغيبة] ، ومن الإخبار إلى المخاطبة ، كما في (إرميا ٦/٣) (הולכה היא אל כל הר גבוה ואל תחת כל עץ רענן ותזני שם انطلقتْ إلى كل جبل عالٍ وإلى كل شجرة خضراء وزنتْ [وزنيت] هناك)، وكما في (حزقيا ١٠/٣١) وفي (إشع ٢/٣٣) . وأحيانا ما يتم استبدال المتكلم بالمخاطَب كما في (مزامير ١٧/٨١) ... والالتفات هو من جنس الاستثناء كقوله في (إشع ٢٤/٤) (וחלב זבחיך לא הרויתני אך העבדתני בחטאתיך وبشحم ذبائحك لم ترويني لكن استخدمتني بخطاياك) ".(١)

ونلاحظ هنا أن إشارة " موسى بن عزرا" الأولى للظاهرة خلط فيها بين دلالة الترديد والذي يُعد أحد أنواع التكرار ، وبين مفهوم الالتفات الذي هو مصطلح قائم بذاته يدل في بعض معانيه على الانتقال بين الضمائر .

وقد حاول "يوسف دانا" أن يبرر هذا الخلط فيرى أن السبب في القول بإن שמו تدل على الالتفات أنها من زخارف البديع والغرض هنا تأكيد المعنى وجذب الانتباه بشكل أكبر مع إضفاء مزيد توكيد .(٢)

ولا شك في عدم صواب ما ذهب إليه "يوسف دانا" ذلك أنه يسير على نهج "موسى بن عزرا" في الخلط بين المصطلحات من جهة ، ومن جهة أخرى يظهر لنا مدى تأثر "ابن عزرا" ومن خلفه "يوسف دانا" بما ذكره "ابن أبي الإصبع المصري" في تعريفه للالتفات بأنه يضم التتميم والتذييل .(٣) بالإضافة لدلالة لفظ ה' שמו على التكرار لاسم الإله دون التفات بالإظهار مثلاً أو بغيره من أنواع الالتفات الأخرى.

ومما يؤكد ما سبق قوله أن "ابن عزرا" يخلط في المرة الثانية بين دلالة الالتفات وبين دلالة "الاستطراد" حسبما وردت عن "الأصمعي" .(٤) بينما في المرة الثالثة يخلط بين مفهوم الاستثناء من جهة ، وبين مفهوم الالتفات الضميري حسبما أدركه فيما اعتمد عليه من نماذج من جهة أخرى ، بل إنه اعتمد على نص عبارة "ابن المعتز" في كتابه "البديع" عندما عرّف الالتفات " بأنه انصراف المتكلم من المخاطبة إلى الإخبار ومن الإخبار إلى المخاطبة " .(٥)

وقد حاول "يوسف دانا" أن يعلل هذا الخلط أيضا بقوله: " إن غرض الاستثناء هو تقوية المعنى والإضافة لما سبق ذكره بعد الإيهام بالشك . والالتفات يشبه في ذلك الاستثناء ، لكنه ينقصه ذلك

---

(١) موسى بن عزرا : ص ٢٠٤. משה אבן עזרא : עמ' קפד ، קפה . יוסף דנה :עמ' 179 .

(٢) יוסף דנה : שם .

(٣) ابن أبي الإصبع المصري : ص١٢٥ ، ١٢٦ .

(٤) د. حسن طبل : أسلوب الالتفات ، ص ٥،٤ .

(٥) عبد الله بن المعتز : البديع ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

الشق الخاص بالإيهام بالشك ، حيث يرد الجزء الثاني – من العبارة – بعد الجزء الأول لتقويته وتوكيده ، ومن ثم يعتبر الالتفات أحد أوجه الاستثناء " .(١)

وهذا خلط جلي من "يوسف دانا" هو الآخر بين دلالة الاستثناء ودلالة الالتفات ؛ خاصة وأن الاستثناء لا يدل بأي حال من الأحوال على الانتقال الضميري أو الزمني أو غير ذلك من أنواع الالتفات . ومن ناحية أخرى يبدو هنا أيضا تأثر "يوسف دانا" بما ذكره "ابن أبي الإصبع" نقلاً عن "قدامة بن جعفر" في كتابه "نقد الشعر" إذ يقول : "إن الالتفات هو أن يكون المتكلم آخذاً في معنى فيعترضه إما شك فيه أو ظن أن راداً يرد عليه ... فيلتفت إليه بعد فراغه منه ، فإما أن يجلي الشك فيه ، أو يؤكده ، أو يذكر سببه " .(٢)

ومن ثم بات من الجلي لنا مدى تأثر "ابن عزرا" و"يوسف دانا" بالبلاغة العربية ، بل والتخبط في دلالة المصطلح نتيجة عدم استقرار دلالته العربية إلا بعد فترة طويلة من البحث البلاغي العربي. كما بدت لنا قدرة "ابن جناح" على فهم حدود المصطلح حتى وإن لم يسم المصطلح بعينه ، كما أنه كان أكثر قدرة في تحديد العديد من أنواعه جرياً هو الآخر على نهج اللغة العربية في تحديدها هذه الأنواع .

هذا بالنسبة للبلاغيين ، وأما فيما يتصل بالمفسرين فنجد أن " أبراهام بن عزرا" قد أشار للانتقال بين الضمائر والانتقال بين الأزمنة مرجعاً سبب هذا أنه من أساليب المقرا ؛ وأنه في بعض الأحيان يراد به التوكيد ؛ فهو قد تعامل مباشرة مع الأنواع وأشار بشكل سريع لدلالة بعضها ، دون حصر شامل للظاهرة أو تحديد مصطلح لها .(٣)

ونفس الشيء نجده عند "دافيد قمحي" حيث يشير لعدة أنواع من الالتفات مثل الانتقال بين الضمائر والانتقال بين المذكر والمؤنث والانتقال بين الأدوات مع تأكيده على نفس مقولة "أبراهام بن عزرا" من أن هذا يأتي جرياً على أسلوب المقرا استفادة من إمكانيات اللغة المتعددة .(٤) أي إنه أضاف نوعين جديدين لما ذكره "أبراهام بن عزرا" من أنواع الالتفات .

أما "موشيه بن نحمان " فكان أكثر اهتماماً بدلالة هذا النسق اللغوي حيث يشير إلى أن الالتفات الزمني ينبع من وجهة نظر المرسل للأحداث ، مع إشارته إلى أن الانتقال من المستقبل إلى الماضي يدل على تحقق وقوع الحدث لا محالة. كما ذكر أن الانتقال بين الاسمية والفعلية يكون

---

(١) יוסף דנה : עמ' 180 .

(٢) ابن أبي الإصبع المصري : ص١٢٣ .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 577 ، 704 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 820 ، 821 ، 905 .

بهدف التوكيد والمبالغة .[١] وهو في ذلك قد أضاف نوعاً جديد من الالتفات في العبرية ؛ وهو الانتقال من الجملة الاسمية إلى الجملة الفعلية والعكس . كما كان تركيزه على إظهار الفائدة البلاغية من هذا الاستخدام وذلك مقارنة بمن سبقه . أي إن المفسرين لم يستخدموا المصطلح بشكل مباشر بل تعاملوا مع معطياته دون ذكر المسمى .

وقد سار المحدثون على هذا النسق ذاته ، إذ تعاملوا مع الظاهرة وأنواعها ، وحاولوا التوصل لدلالة هذه الأنواع في السياق اللغوي ، لكن دون استخدام مصطلح محدد للدلالة على هذه الظاهرة .[٢] ولعل أول التقاء بين الظاهرة وبين المصطلح كان على يد كل من " بن تسيون هلبر" عند ترجمته لكتاب "موسى بن عزرا" "المحاضرة والمذاكرة " ، و"يوسف دانا" عند تعليقه ونقده لكتاب ابن عزرا السابق ذكره .[٣] حيث استخدم كل منهما مصطلح **תשומת הלב** كمقابل لمصطلح **אלתפאת** الذي استخدمه "موسى بن عزرا" جرياً على نهج اللغة العربية .

ومصطلح **תשומת הלב** المستخدم هنا يعني (عناية – اعتناء – اهتمام – انتباه – التفاف) وهو مصطلح حديث .[٤] ويلتقي مع مصطلح الالتفات في معنى جذب الانتباه ، إلا أنه يكاد يكون ترجمة لجزء من دلالة مصطلح الالتفات ألا وهو جذب الانتباه لشيء ما وتعلق الإنسان به ، فهو إذن ليس مصطلحاً عبرياً خالصاً في مضمونه ، بل هو متعلق بدلالة الالتفات في العربية.

ويأتي في هذا السياق مصطلح **אפוסטרופה** والذي يعني (الالتفات – المخاطبة) وعُرِّف بأنه مصطلح يوناني يعني (يتحول بعيداً) ، ويقصد به انتقال فجائي أثناء الكلام إلى مخاطبة شخص أو شيء حاضر أو غائب. وهو الآن يدل على مخاطبة شخص غائب .[٥] وذكر "أوحماني" أنه يستخدم في الشعر اليوناني ليشير للالتفات إلى أحد الآلهة . كما أنه وسيلة فنية لجذب انتباه القارئ عما يقال من خلال توجيه الشاعر انتباهه لأمر آخر بشكل فجائي، كما في (تث ١/٣٢) (**האזינו השמים ואדברה** أنصتي أيتها السماوات فأتكلم) .[٦]

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 965 ، 966 .

(٢) מ.ס. סגל : ספר ראשון ، עמ' 44 . אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני، עמ' 692. רפאל ספן : עמ' 161 . מאיר פארן : דרכי הסגנון הכוהני בתורה ، הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס ، האוניבר- סיטה העברית ، ירושלים ، תשמ"ט ، עמ' 71 ،72 .

(٣) משה אבן עזרא : עמ' קפד ، קפה . יוסף דנה : עמ' 179 .

(٤) א. אבן שושן : ע' תשומת הלב . ד. שגיב : ע' תשומת הלב .

(٥) سعيد عبد السلام : معجم مصطلحات الأدب ، ص ٨٤ .

(٦) עזריאל אוכמני : עמ' 74 .

وهذا المصطلح يقترب أكثر من دلالة "النداء" **פנייה** باعتبارها الكلمة التي تشير للذات التي يتجه المتكلم إليها أثناء حديثه ، وهو أحد أنواع "الاعتراض" ، كما في (تـث ١/٣٢) ، (يوئيل ٢/١) (**שמעו זאת הזקנים !** اسمعوا هذا أيها الشيوخ) . وبالتالي فهو لا يلتقي مع الالتفات سوى في جزء من فائدة الالتفات وهي جذب انتباه المتلقي من خلال توجيه المرسل لرسالته . ومن ثم فهو لا يدل على الالتفات بمعناه الاصطلاحي .

وثمة مصطلح آخر استخدمه بعض الباحثين عند دراستهم لظاهرة الانتقال بين الضمائر ألا وهو مصطلح **פנייה** وذلك كما في مقال **גרשון ברין** : " **דרכי דיבור ופנייה של כבוד בלשון המקרא** . "[1] ولفظ **פנייה** يرجع للعصر الوسيط ويعني (توجيه – ميل – لفتة – غرض – قصد) ، ثم تطورت هذه الدلالة لتدل في العصر الحديث على معنى (قصد – توجه – محاباة – التوجه لشخص ما بشيء أو طلب معين) وهو مشتق من الفعل العبراني **פנה** وهو يعني (توجه – اتجه إلى – قصد – عمد إلى – التفت إلى – استدار إلى – توجه بطلب) .[2] ولعل هذا المصطلح يقترب كثيراً من دلالة الالتفات في العربية معجمياً ومضموناً .

وبالتالي سنجد أمامنا مصطلحين هما: **תשומת הלב** ، **פנייה** ورغم قرب دلالة **פנייה** من المعنى المراد بالالتفات ، إلا أنه قد يؤدي لحدوث خلط بين دلالته على النداء ، وبين دلالته على الالتفات ، خاصة وأن النداء مصطلح صرفي ونحوي ، لكن له دلالاته البلاغية كذلك . مما يجعلنا أمام المصطلح الأول ألا وهو **תשומת הלב** وبالرغم من تحفظنا عليه باعتباره ترجمة للمصطلح العربي ، لكنه الأقرب للمعنى . وفي ذات الوقت لا يتعلق بأي دلالة أخرى مما يجعله في مصاف المصطلحات الدقيقة التي لا تؤدي لسوء الفهم . وبالتالي نرى أن أفضل ما استخدمه الباحثون في العبرية للدلالة على الالتفات هو مصطلح **תשומת הלב** .

مجال الالتفات في العبرية:

يتنوع مجال الالتفات فى العبرية ليشتمل على أوجه عدة كما سنبين ، بيد أن البلاغيين والمفسرين اليهود كان اهتمامهم منصباً على ذكر هذه الأنواع دون العناية بذكر المصطلح أو بتحديد فائدته البلاغية في كل موطن ورد به ، وذلك خلافاً للبلاغيين العرب الذين عنوا بهذا الجانب الأخير أشد عناية . ويمكننا حصر مجال الالتفات في العبرية فيما يلي:

---

(١) י. בלאו ، יעל מרגליות : יסודות התחביר והשחבור ، הוצאת אלחנן רובנשטיין ، עמ' 90 . יצחק פרץ : עברית כהלכה، הוצאת יוסף שרברק בע"מ ، תל אביב ،1980 ،עמ' 268 ועוד . יעקב בהט، מרדכי רון : ודייק ، הוצאת הקיבוץ המאוחד תש"ם، עמ' 271 ועוד .
قباري محمد عبده : أسلوب النداء بين اللغة العربية واللغات السامية الشمالية الغربية، رسالة ماجستير غير منشورة ، كليـة الألسن، جامعة عين شمس ، ١٩٩٠ ، ص ٢٣٤ .

(٢) א. אבן שושן : ע' פנייה ، פנה . ד. שגיב : ע' פנייה ، פנה .

أولاً: المخالفة بين الضمائر ويشتمل على ستة أقسام وهي:

١- الالتفات من التكلم إلى الخطاب : كما في (عاموس٤/٧) (ועל עיר אחת לא אמטיר חלקה אחת תימטר וחלקה אשר לא תמטיר עליה תיבש وأمطرت على مدينة واحدة وعلى مدينة أخرى لم أمطر . أمطر على ضفة واحدة والضفة التي لم يُمطَر عليها جفت) .[١]

٢- الالتفات من التكلم إلى الغيبة : كما في (تك ١٨/٣) (ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל-נא תעבר מעל עבדך وقال يا سيد إن كنت قد وجدت نعمة في عينيك فلا تتجاوز عبدك) ، فلم يستخدم إبراهيم ضمير المتكلم هنا رغم أنه هو الأصل ، وإنما استبدله بالمظهر الغائب في עבדך حيث نكر نفسه أمام الإله وهو أسلوب في الخطاب لإظهار الاحترام للمخاطب لعلو مقامه .[٢] وكذلك في (إشع٢٢/٩) ، (ميخا ٧/١٩) (ישוב ירחמנו יכבש עוונותינו ותשליך במצולות ים כל-חטאתם يعود يرحمنا يدوس آثامنا وتطرح في أعماق البحر جميع خطاياهم) ،[٣] ونلاحظ هنا وجود التفاتين لا التفات واحد فالأول هو الالتفات من الغيبة ישוב إلى الخطاب תשליך، والثاني وهو مرادنا هنا من التكلم עוונותינו إلى الغيبة חטאתם .

٣- الالتفات من الخطاب إلى التكلم : وهو ما لم يشر إليه أحد من الباحثين وربما مردُّ ذلك صعوبة تحققه ، لأن المتكلم يجعل نفسه كالمخاطبة ثم يلتفت من ذلك للكلام على لسانه هو ذاته مباشرة ، وهو ما يتفق مع ما نظيره في اللغة العربية .

٤- الالتفات من الخطاب إلى الغيبة : كما في (صمو٢ ١٩/٤٢) (מדוע גנבוך אחינו איש יהודה ...וכל אנשי דוד עמו لماذا سرقك إخوتنا رجال يهوذا...وكل رجال داود معه) . ويرى "دافيد قمحي" أن لفظ עמו هنا يراد به עמך .[٤] وفي (خر ٢١/٢ وما بعدها) (כי תקנה עבד עברי...אם אדוניו יתן לו אשה...האשה וילדיה תהיה לאדוניה إذا اشتريت عبداً عبرانيا...إن أعطاه سيده امرأة...فالمرأة وأولادها يكونون لسيده) ، فاستخدم هنا יתן والأصل תתן، كما استخدم אדוניו ، אדוניה والأصل אתה ،לך وسبب الالتفات هنا عند "أبا بن دافيد" الإيضاح والتفسير للأمر نظراً لأهميته وكذلك في (روت٤/٤) .[٥]

---

(١) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שכח .

(٢) רבי יונה אבן גנאח : שם . محمد تمام بن مصطفى أيوبي: ص١٨٤.

(٣) רבי יונה אבן גנאח : שם . עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 905 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 905، 906 .

(٥) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 692 . רבי יונה אבן גנאח : שם

٥- الالتفات من الغيبة إلى التكلم : كمـا في (تـك٢١/٧) (ותאמר מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה כי - ילדתי בן وقالت من قال لإبراهيم سارة ترضع بنين، حتى ولدتْ ابناً) ، فالمراد هنا إظهار مدى الاستحالة والتعجب من شدة وقع المفاجأة المؤكـدة لتحقق هذا المستحيل .[١]

٦- الالتفات من الغيبة إلى الخطاب : كما في (تك ٤/١٨) (יקח-נא מעט -מים ורחצו רגליכם והישענו ليؤخذ قليل ماء واغسلوا أرجلكم واتكئوا) فاستخدم هنا الأسلوب الطلبي رغم أنه كان في سياق الحديث للغيبة (المجهول) .[٢] وفي (هوشـع٢/١٧-١٨) (כיום עלותה מארץ מצרים והיה ביום ההוא נאם יהוה תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי وكيوم صعودها من أرض مصر ، ويكون في ذلك اليـوم يقول الرب إنكِ تدعينني رجلي ولا تدعينني بعد بَعْلي) .[٣]

ثانياً: المخالفة بين الأزمنة :

يعد هذا النوع من الأنواع المشكلة في اللغة العبرية ؛ نظراً لتعلقه بتفسير نص المقرا ودلالتـه. وهو ما أكده "دافيد قمحي" من أنه يجب الوعي التام بأساليب لغة المقرا وقواعدها قبل الإقدام على تفسيرها ؛[٤] خاصة وأن الاستخدام الثري والمتنوع للصيغ الفعلية هو من سمات العبرية المقرائية.[٥] ومن أنواع هذه المخالفة نجد:

١-الالتفات من الماضي إلى المستقبل : كما في (إرميـا ٢٣/١٩) (הנה סערת יהוה חמה יצאה וסער מתחולל על ראש רשעים יחול ها زوبعة الرب غيظ يخرج ونـوء هائج على رؤوس الأشرار يثور) . وفي (إرميـا ٤٦/٢٣) (כרתו יערה נאם יהוה כי לא יחקר يقطعون وَعْرها يقول الرب وإن يكن لا يُحصى) . فاستخدام الفعل الماضي بدلاً من استخدام المستقبل في هذه المواضع إنما يسير حسب أسلوب النبوة في كثير من المواطن. إذ إن كلام الرب واقع لا محالة فيه ، ولذا فاستخدام الماضي يدل على تحقق حدوث الفعـل وكأنه قد وقع حقاً . وكذلك في (إشع ٤١/٥) ، (خر ١٥/١٤) ، (خر١٥/١٥) .[٦]

---

(١) محمد تمام بن مصطفى أيوبي : المرجع السابق ، نفسه .
(٢) المرجع السابق ، نفسه
(٣) מ.ס. סגל : ספר שני ، עמ' 254 ،255 .
(٤) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 904 .
(٥) מ.ס. סגל : ספר ראשון ، עמ' 44 .
(٦) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 704 ، 904 . רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שכב .

❖وقد يكون الالتفات من الماضي إلى المستقبل المسبوق بواو التابع [واو القلب] أي على صيغة ויפעל ، كما في (تك ٣٤/٣١) (ורחל לקחה את התרפים ותשמם בכר הגמל ותשב עליהם وكانت راحيل قد أخذت الأصنام ووضعتها في حدَاجة الجمل وجلست عليها) . فالالتفات هنا من الماضي إلى المستقبل ותשמם مرجعه أن الاسم قد تصدر الفقرة سابقاً على الفعل ، ومن ثم امتنع دخول الواو على الفعل ؛ لأن شرط استخدام صيغة ויפעל أن يتصدر الفعل فيها الجملة ، وهو ما لم يحدث هنا . وأما تصدر الاسم للجملة هنا فمرجعه للتأكيد والاختصاص بأن راحيل هي الفاعلة وليس أحد غيرها . وكذلك في (تك ١/٤) .(١)

بيد أن استخدام الالتفات هنا – في رأي الباحث – مرجعه الإشارة لتوالي الأحداث مع فارق زمني بينها ؛ أي أن الفعل الأول يقع في نطاق زمن الماضي البعيد (التام) بينما ما يليه من أفعال ترد على صيغة ויפעל يقع في نطاق زمن الماضي القريب (البسيط) . وذلك للإشارة إلى أن أخذها للأصنام كان سابقاً وبفترة زمنية كافية على جلوسها عليها، وذلك للدلالة على توكيد الأخذ وإبرازه هنا .

٢– الالتفات من المستقبل إلى الماضي : كما في (مزامير ١٩/١٠٦) (יעשו עגל בחורב וישתחוו למסכה صنعوا عجلا في حوريب وسجدوا لتمثال مسبوك) . فإذا نظرنا للفارق بين النص الأصلي وبين ترجمته لعلمنا أن المراد هنا حكاية الحال الذي سبق وأن حدث ، فالالتفات هنا لاستحضار الصورة ماثلة أمام العين وكأن الإنسان يشاهدها لمزيد توبيخ وذم للمخاطبين ؛ وخاصة وأنه يستخدم صيغ الغيبة فكأنهم لا وجود لهم ، وهذا مما يزيد من وقع الأمر في نفس المتلقي. وكذلك ما ورد في (تك٦/٢) (ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה ثم كان ضباب يطلع من الأرض ويسقي كل وجه الأرض) . فالالتفات هنا من المستقبل إلى الماضي المسبوق (بواو التابع) إنما يدل على التجدد والحدوث والاستمرارية، خاصة مع استخدام صيغة المستقبل في صدر الفقرة .(٢) وكذلك في (خر ٧/٣٣) ، (تث ٨/٢٢) .(٣)

إذن فالالتفات من المستقبل إلى الماضي يلتقي في دلالته في اللغة العبرية مع نفس هذه الدلالة في اللغة العربية ، ألا وهي استحضار الصورة ماثلة أمام عين المتلقي .

---

(١) א. רובינשטיין: העברית שלנו והעברית הקדומה ، הוצאת עם עובד ، תל אביב ، תשט"ז ، עמ' 21: 23 .

(٢) מ.ס. סגל : ספר ראשון ، עמ' 44 . אבא בנדויד: לשון מקרא ולשון חכמים،כרך שני، עמ' 576 .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 966 ، 967 .

❖ وقد يكون الالتفات من المستقبل المسبوق بواو التابع إلى الماضي الصريح ، كما في (تــك ٣١/٣٣-٣٤) ، وفي (صـــمو ١ ١/٤-٥) (ויהי היום ויזבח אלקנה ונתן לפננה אשתו...ולחנה יתן מנה אחת אפיים ولما كان الوقت وذبح ألقانه أعطـى فنينـة امرأته وجميع بنيها...وأما حنة فأعطاها نصيب اثنين) ، فالتابع اللغوي بين الأفعـال ויהי ، ויזבח إنما ورد ليصف ما صنعه ألقانه في ذلك اليوم فقط ، مع كون هذه الأفعال متعاقبة . وأما التابع اللغوي بين ונתן ، יתן إنما جاء ليعبر عن عادة هذا الـزوج في مثـل هــذه الأحوال. ولو استخدم الكاتب صيغ مثل ויהי ، ויזבח ، ויתן ، ויתן لتحول المعنى إلى مجرد حكاية أحداث وقعت بشكل متتال في أحد الأيام . لكنه أراد هنا أن يعبر عن المفارقة بين حالة الزوجتين ، فاستخدم مع الأولى صيغة الماضي الصريح ונתן ليدل على أن الزوج أعطاها نصيبها دون نقصان ، بينما مع الزوجة الثانية استخدم صيغة ויתן ؛ ليعبر عــن أن الزوج منح هذه الزوجة نصيباً مضاعفاً ،[١] وأن هذا هو ديدانه دائماً معها . فالالتفات من المستقبل إلى الماضي ، ثم إلى المستقبل ثانية لإبراز المفارقة في الحالة ، مع التعبير عن العـادة. وربما كان استخدام الماضي في الحالة الأولى للدلالة على نوع من التراخي ، بينما اسـتخدام المستقبل في الحالة الثانية يدل على التعاقب والسرعة في تنفيذ الحدث ، بما يتفق مع مـدى حب هذا الزوج لزوجته الثانية خلافاً لزوجته الأولى .

٣- الالتفات من الأمر للمستقبل : كما في (تك ١/٢٢) (ויברך אתם אלהים לאמר פרו ורבו ומלאו את המים בימים והעוף ירב בארץ وباركها الله قائلاً أثمري وأكثري واملأي المياه في البحار، وليكثر الطير على الأرض) .[٢] وكذا (أمثال ٢٢/١٧) (הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי أمل أذنك واسمع كلام الحكماء ووجّـه قلبك إلى معرفتي) .[٣] وربما كان مرد الالتفات هنا تأكيد الأمر والحث عليه ، مع ضـرورة الاهتمام به .

٤- الالتفات من المستقبل إلى الأمر : كما في (تك ٢٠/٧) (ויתפלל בעדך וחיה فيصـلي لأجلك فتحيا) ، فالأمر هنا וחיה الأصل فيه صيغة المستقبل ותחיה حسبما ذكر "دافيـد قمحي" .[٤] وربما كان مرد الالتفات هنا تعظيم شأن من أجرى عليه الفعل المستقبل علـى النقيض ممن أجرى عليه فعل الأمر .

---

١) א. רובינשטיין: עמ' 22 ، 25 .
٢) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 908 .
٣) יצחק פרץ : עמ' 71 .
٤) עזרא ציון-מלמד : שם .

٥- الالتفات من الأمر للماضي : كمـــا في (خـــر ١٦/٣) (לך ואספת את זקני ישראל ואמרת – أذهب واجمع شيوخ إسرائيل وقل لهم). وربما كان مرد الالتفات هنا تأكيد الأمر وكأنه واقع لا محالة .

٦- الالتفات من الحال للماضي : كما في (تـــك ٩/١٢-١٣)(ויאמר אלהים זאת אות-הברית אשר אני נותן ביני וביניכם...את קשתי נתתי בענן وقال الله هــذه علامة الميثاق الذي أنا واضعه بيني وبينكم...وضعت قوسي في السحاب)، وقد حاول "ابن نحمان" أن يصل لسبب هذا الالتفات فيرى أن الرب في بداية الأمر قال אני נותן ثم التفت قائلاً נתתי ؛ حيث أن القوس موجود في السحاب منذ يوم الخليقة وحتى الآن وســيكون لكم منذ الآن فصاعدا رمزاً للعهد بيني وبينكم .(١)

٧- الالتفات من الماضي للحـــال : كمـــا في (تـــك٢٥/٢٦) (ואחרי כן יצא אחיו וידו א־חזת בעקב עשו وبعد ذلك خرج أخوه ويده قابضة بعقب عيسو) . وربما كان مـــرد الالتفات هنا الإشعار بالوصف ودوام الحالة .

٨- الالتفات من الحال للمستقبل : كما في (تك ١٠/٢) (ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם ייפרד והיה לארבעה ראשים وكان نهر يخرج من عدن ليسقي الجنـــة ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس) . ويرى "أبا بن دافيد" أن تدفق النهر هنا أمر مستمر دون انقطاع ،ولذا يتناسب معه اســـتخدام الحــــال יוצא ثم حـــدث التفـــات في الـــنص فاستخدمت صيغة المستقبل ייפרד للإشارة لانقسام النهر إلى أربعة رؤوس. وهذا الانقسام لا يتم فجأة بل بشكل متدرج ومتجدد ، ولذا ناسب استخدام صيغة المستقبل هنا . وكذلك في (إشع ٢٢/٦٦) .(٢)

٩- الالتفات من المصدر إلى الماضي : كمـــا في (تـــث ١/١٦) (שמור את-חדש האביב ועשית פסח ליהוה أحفظ شهر أبيب واعمل فصحاً للرب إلهك) .(٣) ولعل الانتقـــال للفعل الماضي بصفة خاصة دون أي فعل آخر ، إنما مرجعه التوكيد على تحقق الأمر وكأنـــه صار واقعا بالفعل .

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 965 .

(٢) אבא בנדויד : לשון מקרא ולשון חכמים ، כרך שני ، עמ' 576 .

(٣) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שכג .

ثالثاً: المخالفة في العدد:

ويراد به هنا كما هو الحال في العربية الانتقال من خطاب الواحد إلى الجمع والعكس من ذلك:

١-الالتفات من خطاب الواحد إلى الجمع : كما في (تـك١٨/٣-٤) (**אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך יוקח נא מעט - מים ורחצו רגליכם** وقال يا سيد إن كنت قد وجدت نعمة في عينيك فلا تتجاوز عبدك ليؤاخذ قليل ماء واغسلوا أرجلكم) ، ويرى رابي " حاي الأكبر " أن الخطاب هنا كان مع كبير الجماعة فيما أشار رابي "اليعازار " إلى أن الخطاب هنا للاحترام من الصغير للكبير .(١) وكذلك في (إرميا٢/٢٦-٢٧) ، (قضا٢/٢٢) .

٢-الالتفات من خطاب الجمع إلى الواحد : كما في (تـث٤/٢٩) (**ובקשתם משם את-יהוה אלהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך** ثم إن طلبت من هناك الرب إلهك تجده إذا التمسته بكل قلبك وبكل نفسك) ،(٢) وربما كان الالتفات من الجمع إلي الإفراد إشعارهم بوحدة مصيرهم وأهم يجب أن يكونوا على قلب رجل واحد فيما يتعلق بتلمس الرب والوصول إليه ، مع شمول الأمر لكل فرد منهم . وكذلك في (مل٢ ١٩/١٤)، (تث ٢١/١٠) .

٣-الالتفات من المثنى للمفرد : كما في (يشـو ٢/٤) (**ותקח את-שני האנשים ותצפנו** فأخذت المرأة الرجلين وخبأهما) ، ويرى " ابن عزرا " أن الالتفات هنا للإشارة إلى إخفاء كل واحد منهما في مكانه ،(٣) أي للتفصيل . وكذلك في (لا ١٨/٧ ، ١٠) .

رابعاً: المخالفة في الأدوات:

يعد التبادل بين حروف النسب ، وخاصة في مجال الشعر ، أمراً مقبولاً ومألوفاً. وقد أشار "أبراهام بن عزرا" لعدد من هذه التبادلات حيث تستخدم أداة بمعنى أداة أخرى ،كما في (مزامير ٤٥/١٥) (**לרקמות** بملابس مطرزة)، فاللام هنا استخدمت بدلاً من الباء **ברקמות** . وفي (جامع٥/١٤) (**ומאומה לא ישא בעמלו** لا يأخذ شيئاً من تعبه) فالباء هنا بدلاً من الميم **מעמלו** .(٤) وقد سبقه في هذه الإشارة "راشي" حيث ذكر في تعليقه على (صمو٢ ٣/٣٠)

---

(١) מרדכי מרגליות : מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה ، ספר בראשית ، הוצאת מוסד הרב קוק ، ירושלים ، תשכ"ז ، עמ' רצב . מ.ס. סגל : ספר שני ، עמ' 255 .

(٢) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 577 .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 696 .

(٤) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 646 .

(**הרגו לאבנר**) أن المقصود هنا **את אבנר** . وفي (عـــد١٣/١٢) (**רפא נא ליהוה** اللــهم اشفها) فالمقصود هنا **רפא אותה** .[١] وكذلك أشار لهذه الظاهرة كل من "دافيد قمحي" و "ابن نحمان" في (تك ٩/٢٦) (**אך הנה אשתך** إنما هي امرأتك) والمقصـــود **אבל** . وكـــذلك في (تك١٤/٢٩)،(لا ١٨/١٨) ، (أمثال ٢٠/١٤) ، (خر ٨/١٢) ، (تث ٨/١٧) .[٢]

وقد حاول بعض المحدثين تعليل دلالة هذا النوع من الالتفـــات ، كمـــا في (إشـــع ٢/٦٥) (**פרשתי ידי כל היום אל עם סורר ההולכים הדרך לא טוב אחר מחשבותיהם** بسطت يدي طول النهار إلى شعب متمرد سائر في طريق غير صالح وراء أفكاره) . فوردت هنـــا **הדרך** والأصل فيها **בדרך** ، وذلك للإشارة إلى أن الطريق مفتوح أمام الشعب على مصراعيه ، والشعب متفرق فيه يسير كالأغنام في مرعاها كل منهم في طريق غير طريق صاحبه، دون أدنى قيد عليهم .[٣] فالالتفات هنا لمزيد ذم لحالهم.

ونظراً لأهمية هذه الجزئية فقد حذّر "موسى بن عزرا " من استخدام بعض الكلمـــات والـــتي يكون لها أكثر من معنى حيث تحل إحداهما محل الأخرى ، مطالباً بضرورة فهمها بشكل جيد .[٤]

خامساً: المخالفة بين الإضمار والإظهار:

يقصد بها إظهار الاسم بعد الإشارة إليه بالضمير، كما في (خر٦/٢) (**ותפתח ותראהו את הילד והנה נער** ولما فتحته رأت الولد وإذا هو صبي يبكـــي) ، وفي (خـــر ٩/٢٩) (**וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו** وتُنطّقهم بمناطق هارون وبنيه) . فإظهار الاســـم في الحالـــة الأولى **הילד** ، وفي الحالة الثانية **אהרן ובניו** إنما جاء كإضافة تفسيرية ؛ أي إيضاح المقصود بالضمير، حسبما يرى " أبراهام بن عزرا " .[٥] ويتفق معه في ذلك كل من " ابن جناح" و"أبا بن دافيد " فالإظهار بدلاً من الإضمار إنما هو للإيضاح ، وخوفاً من سوء الفهم ، وكذلك في (لا١٣/٥٠) ، (لا١٤/٢٥ ، ٢٦) ، (صمو١ ٢٥/٢٦) ، (إيخا ٦٦/٣) .[٦]

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך א' ، עמ' 414 .
(٢) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 820 ، 828 ، 972 ،976 ، 979 .
(٣) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 78 .
(٤) משה אבן עזרא : עמ' קנא .
(٥) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 576 ، 577 .
(٦) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שב ، שג . אבא בנדויד : כרך שני ، עמ' 696 ، 697 . עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 905 .

سادساً: المخالفة بين المذكر والمؤنث :

حاول " دافيد بن قمحي " أن يفسر هذا النوع من الالتفات في ضوء ما ورد في الجملة وليس في ضوء المعنى الكامن وراء الالتفات، ومن ثم فلم يصب فيما ذهب إليه . فمن ذلك مــا ورد في (صـــمو٢ ١٧/١٣) (והשיאו כל ישראל אל העיר ההיא חבלים וסחבנו אותו עד הנחל يحمل جميع إسرائيل إلى تلك المدينة حبالاً فنجرها إلى الوادي) . فيرى أن استخدام الـــنص للفظ אותו بالضمير المذكر وهو يعود على لفظ העיר المؤنث ليس هو المراد، بل إن لفظ אותו يعود على البرج الموجود داخل المدينة وليس على المدينة ذاتها. ونفس الشيء في (قضا ١٨/٧) ، (خر ١٦/٥) ، (إرميا ٥/٨) ، (إرميا ٥/٣) .[١]

في حين حاول "يهودا ليف" أن يدرك المعنى الكامن وراء النص فيقـــول فيمـــا ورد في (روت ١/٨) (יעשה יהוה עמכם חסד כאשר עשיתם وليصنع الرب معكما إحســـانا كمـــا صنعتما) ، إن استخدام الفعل بصيغة المذكر رغم أنه مصرف مع المؤنث يدل على سمـــو العمـــل ورفعته . وأما الفعل المصرف مع المؤنث رغم أن الفاعل مذكر فإنما يدل على سوء العمل وفساده، كما في (حزقيا ٣٣/٢٦) (עמדתם על-חרבכם עשיתן תועבה وقفتم على سيفكم فعلتم الرجس) .[٢] ولعله قد أصاب فيما ذهب إليه ؛ خاصة وأن اليهودية تنظر للأنثى نظرة غير راقية . كما أنه قد اهتم بما وراء النص وهو ما تفوق به على نظرة "دافيد قمحي" السابق ذكرها.

سابعاً: المخالفة على مستوى البناء النحوي :

المقصود بها الانتقال من نمط الجملة الاسمية إلى نمط الجملة الفعليـــة والعكـــس ، كمـــا في (إشع١٠/٣٣) (ורמי הקומה גדועים והגבוהים ישפלו والمرتفعون القامـــة يقطعـــون والمتشامخون ينخفضون) ، ففي الجملة الأولى المسند صيغة اسم مفعول בינוני פעול فيما نجده في الجملة الثانية صيغة فعل مستقبل مصرف مع هم פעל עבר. ونفس الشيء ينطبق على ما ورد في (أيوب ٦/١٣) (האם אין עזרתי בי ותשויה נדחה ממני ألا أنـــه ليســـت فيّ معـــونتي والمساعدة مطرودة عني) . فالجملة الأولى مسندها الأداة אין في حين المسند في الجملة الثانية وهو صيغة اسم مفعول בינוני פעול . وكذلك في (أمثال ١٩/٢٦) ، (مزامير ١٨/٤٧) . فهـــذه الجمل ذات البنى المختلفة بشكل أساسي ، جملة اسمية في مقابل جملة فعلية ، إنما هي لتقليل الفارق في هذه الأنماط بين دلالة الحال ودلالة الفعلية .[٣] ولعل هذا مرده كون الاسم يعبر عن الثبـــوت

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 906 .

(٢) יהודא לב בן זאב : עמ' 183 .

(٣) רפאל ספן : עמ' 24 ، 26 .

والدوام ، بخلاف الفعل الذي يعبر عن التجدد والحدوث حسب رأي "ابن نحمان". [١] فالمخالفة بين بناء الجمل هو من أنماط التنوع الأسلوبي الذي يلعب دوراً مهماً سواء في دلالته أو فنيته على مستوى التوازي المتصالب بصفة خاصة.

ثامناً: المخالفة المعجمية :

هي استخدام النص لألفاظ عدة تختلف فيما بينها وإن اشتركت في من أو فيما تعود عليه. كما في (عــد ٨/٢٧-١١) (**איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו...ונתתם את נחלתו לאחי אביו** أيما رجل مات وليس له ابن تنقلون ملكه إلى ابنته . وإن لم تكن ابنة ، تعطوا ملكه لإخوته...تعطوا ملكه لإخوة أبيه) . توقف "المدراش" أمام الالتفات من الفعل **העביר** إلى الفعل **נתן** وأشار إلى أن صيغة **העביר** لا تستخدم إلا مع البنت ؛ ذلك أن ابنها وزوجها يرثانها (وكأن الميراث قد انتقل لأسرة جديدة أخرى) ، خلافاً للفعل **נתן** الذي يدل على استمرار الميراث في نفس الأسرة . وكذلك في (عد٢٧/٤) . [٢] وكذلك (تك ٢١/١٠-١٧) في قصة طرد هاجر وابنها إسماعيل نجد الكاتب يستخدم أكثر من لفظ للإشارة لإسماعيل ، وكل لفظ من هذه الألفاظ يعبر عن علاقة صاحبه بالقصة . فالرب يتحدث عن إسماعيل بلفظ **נער** وهو لفظ محايد وموضوعي كما في (تك ١٢/٢١) . في حين تشير سارة إليه بلفظ **בן האמה** باعتبارها السيِّدة التي تدافع عن حق ابنها وميراثه ، فتعمل على الحط من قدر هذا الصبي بوصفه بابن الجارية كما في (تك٢١/١٠) ، فالعلاقة هنا سلبية تجاه إسماعيل. أما إبراهيم فيشير إلى إسماعيل لفظ **בן** كما في (تك ٢١/١١) ، فإبراهيم هو الوالد مما يدل على العطف والرحمة وعاطفة الأبوة التي تعتمل في داخله ، فهذه علاقة إيجابية موضوعية. بينما نجد هاجر ترى إسماعيل مجرد **ילד** كما في (تك ٢١/١٥ ، ١٦) ، بما يدل عليه هذا اللفظ من حنو وإشفاق مع ما فيه من عاطفة الأمومة فهو أكثر إيجابية . [٣] ونفس الشيء نجده في قصة يوسف في (تك ٤٤/١٩-٣٤) ، وفي قصة عبد إبراهيم (تك٢٤) ، [٤] وكذلك حادثة عبادة العجل (خر ٣٢/٧-١٤) وغيرها كثير .

ومن ثم فإن أي تغيير في استخدام الألفاظ لدى المرسل وهي تعود على نفس الشخص أو الشيء إنما يراد به رسالة تم بثها للمتلقي ؛ للتعبير بشكل غير مباشر عن الموقف من الحدث الذي يجرى أو من الشخص المراد . بما يعني ضرورة الاهتمام بهذا الجانب ومحاولة سبر أغواره .

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 965 .

(٢) עזרא ציון-מלמד : כרך א' ، עמ' 63 ، 64 .

(٣) מנשה דובשני : עמ' 166 .

(٤) מנשה דובשני : עמ' 174 . מאיה פרוכטמן : עמ' 73 ، 74 .

فوائد الالتفات :

لعل أول إشارة لفوائد الالتفات هي التي ذكرها "مروان ابن جناح" عند حديثه عن بعض أنواع الالتفات ؛ ألا وهو الإضمار والإظهار مرجعاً فائدة الالتفات لطلب البيان والحرص على التبيان . وذلك كما في (خر٢/٦) (**ותפתח ותראהו את-הילד והנה נער** ولما فتحته رأت الولد وإذا هو صبي) .[١] وقد أيده في هذا الرأي "أبراهام بن عزرا" عند تعليقه على ما ورد في (خر ٢/٢٤) (**והם לא יגשו והעם לא יעלו עמו** وهم لا يقتربون وأما الشعب فلا يصعد معه).[٢] وسار على هذا النهج من المحدثين "أبا بن دافيد" .[٣]

ثم نجد "أبراهام بن عزرا" يخطو في هذا المجال خطوات أخرى فيرى أن الالتفات على مستوى الضمائر ، إنما هو جرياً على عادة اللغة في ذلك ، كما في (مل١ ١/٣٣) (**ויאמר המלך להם קחו עמכם את – עבדי אדוניכם והרכבתם את שלמה בני** فقال الملك لهم خذوا معكم عبيد سيدكم وأركبوا سليمان ابني) . فالالتفات هنا من لفظ الخطاب إلى الغيبة ثم من الغيبة إلى التكلم .[٤]

وقد تبعه في هذا الرأي "دافيد قمحي" في تعليقه على (حزقيا ٣١/١٨) و (يشو ١/٩) (**הלא צויתיך חזק ואמץ ...כי עמך יהוה אלהיך** أما أمرتك تشدد وتشجع...لأن الرب إلهك معك) ، فالالتفات هنا من التكلم إلى الغيبة جرياً على عادة اللغة في ذلك .[٥] ثم زاد في هذا الاتجاه أن الالتفات بين المذكر والمؤنث إنما هو جرياً على عادة المقرا خاصة عند الحديث عن جماعة بني إسرائيل فيرى أن استخدام المؤنث في هذه الحالة إنما يعود على تقدير لفظ الجماعة **כנסת** ، أما المذكر فيعود على بني إسرائيل مباشرة ، كما في (إرميا ٣/٥) ، (إشع ٥١/١٢ ، ١٣) ،[٦] وتبعه في هذا الرأي بعض المحدثين .[٧]

كما أشار كذلك إلى أن الالتفات بين الضمائر هدفه جذب انتباه المتلقي لما يقال من قبل المرسل ليتمكن من مواصلة حديثة دون تشويش على أي منهما ودون انقطاع للتواصل بينهما، إلا عندما يتوقف المرسل عن حديثه . وذلك كما في (إشع ٦١/٦-٧) (**תחת בושתכם משנה וכלמה**

---

١) רבי יונה אבן גנאח : כרך ראשון ، עמ' שב .
٢) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 576 ، 577 .
٣) אבא בנדויד : כרך שני ، עמ' 696 ، 697 .
٤) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 577 .
٥) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' עמ' 905 .
٦) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 906 .
٧) משה לויאן : כרך ראשון ، עמ' 31 .

ירנו חלקם לכן בארצם משנה יירשו عوضا عن خزيكم ضعفان وعوضاً عن الخجل يبتهجون بنصيبهم لذلك يرثون في أرضهم ضعفين) .(١)

بينما أرجع آخرون فائدة الالتفات لكونها تعبر عن مشاعر المتكلم المختلفة والمتنوعة، بالإضافة لإضفاء جمال وحيوية على الأسلوب المقرائي ، وبصفة خاصة في حالات التوازي الشعري ، كما في (مـــزامير ٢/١-٣) (למה רגשו גויים . ולאומים יהגו ריק. יתיצבו מלכי-ארץ. ורוזנים נוסדו יחד. ננתקה את מוסרותימו . ונשליכה ממנו עבותימו لماذا تجب الأمم وتفكر الشعوب في الباطل . قام ملوك الأرض وتآمر الرؤساء معاً على الرب وعلى مسيحه قائلين لنقطع قيودهما ولنطرح عنا ربطهما) . حيث نلاحظ الالتفات الـزمني مـن الماضـي إلى المستقبل، ثم من المستقبل إلى الماضي ، ثم إلى المستقبل ثانية .(٢)

وعلى هذا النسق أرجع البعض فائدة الالتفات بين الضمائر إلى مبدأ التنوع الأسلوبي، كما في (إرميا ١٧/٣٢-٢٠) (אהה אדוני יהוה הנה אתה עשית את השמים ואת הארץ ...עושה חסד לאלפים ומשלם עוון...האל הגדול הגבור יהוה צבאות שמו...אשר עיניך פקוחות آه أيها السيد الـرب هـا إنـك قـد صـنعت السـموات والأرض...صانع الإحسان للألوف ومجازي ذنب...الإله العظيم الجبار رب الجنود اسمه...الـذي عيناك مفتوحتان) .(٣)

ويرجع آخرون فائدة الالتفات للتأكيد والإبراز للفكرة مع ربط ذلك بفكرة التنوع الأسلوبي جذباً لانتباه القارئ أو المتلقي . وهو الدور الذي يلعبه الأديب أو المرسل لتوجيه ذهـن المتلقـي ومشاعره أثناء تلقي المعلومة واستيعابها . كما في (تـك ١١/٣-٤) (ויאמר איש אל רעהו הבה נלבנה לבנים ונשרפה وقال بعضهم لبعض هلم نصنع لنـا ونشـويه) ، ثم قـال في (تك ١١/٦-٧) (ויאמר יהוה...הבה נרדה ונבלה שם שפתם وقال الرب هو ذا شعب واحد...هلم ننزل ونبلبل هناك لسانهم) . فالكاتب أراد هنا أن يبرز ويؤكد على مدى التعـارض القائم بين القرار الإلهي من ناحية ، وبين القرار البشري من ناحية أخرى، وأن هـذا التعـارض مقصود لذاته وهو موجود منذ البداية بما يقوي من نسيج عمله .(٤)

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 905 .

(٢) מ.ס. סגל : ספר ראשון ، עמ' 44 .

(٣) רפאל ספן : עמ' 161 . אבא בנדויד : כרך שני ، עמ' 692 .

(٤) פרנק פולק : עמ' 11 .

الالتفات للاهتمام بالأمر وأنه غير مألوف ، كما في (خر ٢١/٢) (**כי תקנה עבד עברי...אם אדוניו יתן לו אשה** إذا اشتريت عبداً عبرانياً...إن أعطاه سيده امرأة)، فالالتفات هنا للاهتمام بالأمر وعدم التساهل فيه باعتباره ليس من الأمور المألوفة أو العادية .[١]

الالتفات للتأكيد ، من ذلك الالتفات من المستقبل إلى الماضي لتقرير حدوث الشيء وتأكيد وقوعه بما لا يدع مجالاً للشك فيه ، كما في (إرميا ١٩/٣٢) ، (إرميا ٢٣/٤٦) ،[٢] ولذا يكثر هذا النوع من الالتفات فيما يتعلق بالنبوءات .

الالتفات للتعبير عن الدوام والاستمرار ، وذلك على مستوى الالتفات الزمني من الماضي أو المستقبل إلى صيغة الحال، كما في (تك٩/١٢-١٣) ، (تك٢٥/٢٦) .[٣]

الالتفات للتعبير عن التجدد والحدوث ، من ذلك الالتفات من الماضي أو الحال إلى المستقبل، كما في (تك ٢/١٠) .[٤]

الالتفات للاحترام والتوقير ، وخاصة في مجال الانتقال من التكلم إلى الغيبة ، كما في (تك١٨/٤) . ويدخل في هذا النسق الالتفات من المفرد إلى الجمع كما في (زك١١/٥) .[٥]

الالتفات للتعميم والشمول من ذلك الالتفات من الجمع للمفرد ، كما في (مزامير٦٢/٥)، (لا ٢٣/٤٢) ، (مل٢ ١٩/١٤) ؛ أي أن الأمر يشمل كل فرد من أفراد هذه المجموعة .[٦]

الالتفات للتعبير عن المدح والسمو من ذلك استخدام الالتفات بين المذكر والمؤنث ، وخاصة إذا كان الالتفات لضمير المذكر مع المخاطبات ، كما في (روت ١/٨) .[٧]

الالتفات للتحقير والذم وذلك إذا كان الالتفات لضمير المؤنث مع المخاطبين الذكور ، كما في (حزقيا ٢٣/٢٦) . وذلك لعدم أهلية المخاطبين بالتكلم معهم بما يليق بهم لكونهم خطاه أو مذنبين، كما في (خر١٤/٢) (٢٥/٢) ، (خر ٢/١٢) .[٨]

---

(١) אבא בנדויד : שם .

(٢) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 704 ، 904 ، 966 . רפאל ספן : שם .

(٣) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 965 .

(٤) אבא בנדויד : כרך שני ، עמ' 576 .

(٥) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 696 ، 697 . יהודא לב בן זאב : עמ' 182 . משה אבן עזרא : עמ' קסו . محمد تمام بن مصطفى أيوبي : ص ١٨٤ .

(٦) עזרא ציון-מלמד : כרך ב' ، עמ' 907 . מאיר פארן : עמ' 71 ، 72 .

(٧) יהודא לב בן זאב : עמ' 183 .

(٨) יהודא לב בן זאב : שם . מאיר פארן : עמ' 72 ועוד .

الالتفات للتوكيد والمبالغة من ذلك الالتفات من الفعل للاسم أو العكس ، كما في (تك ٢٨/٢٥) (إرميا ٩/٥) .[١]

الالتفات للتعبير عن الكراهية والاحتقار ، كما في الالتفات المعجمي في قصة إسماعيل وهاجر السابق الإشارة إليها(تك ٢١ /١٠-١٧) ، وقصة يوسف كما في (تك ٤٤ /٩-٣٤) .

الالتفات للتعبير عن الرحمة والعطف ، كما في نفس القصص المشار إليها في الفقرة السابقة . وقد يدل الالتفات على أغراض أخرى كالازدراء ، والغضب ، والرحمة ، والمحبة...إلخ .[٢]

مما سبق يتضح لنا تنوع دلالة الالتفات بين الدلالة العامة ، وبين الدلالات الخاصة كما هو الحال في العربية . بل لا نتجاوز الحق إذا أكدنا أن اليهود لم يكونوا سوى مقتفين لأثر البلاغة العربية ؛ ألا يذكرنا ما ذكره "ابن جناح" من أن الالتفات للبيان والتبيان بما ذكره علماء العربية من أن الخوف من سوء الفهم والرغبة في الإيضاح والإفصاح هما السبب الرئيسي وراء الإظهار بدلا من الإضمار . ثم ألا يؤكد لنا مبدأ الالتفات المعجمي وأغراضه في العبرية ما سبق إليه مفسرو القرآن الكريم ، وخاصة في مجال الالتفات بين الألفاظ الدالة على الربوبية وتلك الدالة على الألوهية .

ومن ذلك أن ما ذكره "دافيد قمحي" من كون الالتفات يهدف لجذب انتباه القارئ ، ألا يلتقي مع ما ذكره "الزمخشري" من أن هدف الالتفات العام هو جذب انتباه القارئ والبعد به عن الرتابة والملل.

كما يتفق ما ذكره "فرنك بولاك" ، وهو من المحدثين، من أن الالتفات يخضع لمبدأ التنوع الأسلوبي . ألا يذكرنا هذا بما ذكره "ابن أبي الإصبع المصري" بقوله إن الالتفات مجرد تنوع أسلوبي.

ومن ثم بات واضحاً إلى أي مدى كان الأثر العربي بارزاً في البلاغة العبرية وفي التفاسير اليهودية للمقرا والفكر اليهودي عامة ، حتى وإن أنكر الكثيرون مثل هذه الحقيقة .

---

(١) עזרא ציון-מלמד : כרך ב׳ ، עמ׳ 965 .

(٢) מאיה פרוכטמן : עמ׳ 73 ، 74 . עזרא ציון-מלמד : כרך א׳ ، עמ׳ 63 ، 64 . מנשה דובשני : עמ׳ 166، 174 .

المبحث الثالث

نماذج تطبيقية من الترجمات العبرية لمعاني القرآن

أولاً : المخالفة بين الضمائر :

أ- الالتفات من التكلم إلى الغيبة :

آل عمران (٥٦،٥٧) : ﴿ فأما الذين كفروا فأعذبهم عذاباً شديداً في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين * وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم والله لا يحب الظالمين ﴾ .

ركندورف : **תכבד יד אל על המכחישים בך ، בעולם הזה ובעולם הבא، ואיש לא יושיעם * אך למאמינים בך ולעושי טוב נתן שכר גדול، ואת הרשעים לא ארחם.**(١)

ريفلين : **אך את אשר כפרו ויסרתים מוסר כבד בעולם הזה ובעולם הבא ، ואין להם כל עוזר * ואולם אלה אשר האמינו ויעשו הישר، להם ישלם שכרם ואלהים לא יאהב את הפושעים .**(٢)

بن شمش : **את הכופרים אעניש קשות בעולם הזה ، ובעולם הבא לא יהיה להם עוזר * בעוד שהמאמינים ועושי הטוב יקבלו שכרם، כי אללה שונא את החוטאים.**(٣)

التفسير: (فيوفيهم أجورهم) فيوفر عليهم ويتمم جزاء أعمالهم القلبية والقالبية ويعطيهم ثواب ذلك وافياً دون نقص . ولعل الالتفات إلى الغيبة للإيذان بما بين مصدري التعذيب والإثابة من الاختلاف من حيث الجلال والجمال ، وقيل إن الالتفات إلى الغيبة إنما للتنوع في الفصاحة، وقرأ الجمهور (فنوفيهم) بالنون جرياً على سنن الكبرياء والعظمة .(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات من التكلم إلى الغيبة فإن ركندورف لم يلتزم بصيغة التكلم في الآية الأولى ، بل استخدم صيغة الاسم الظاهر **יד אל** ، في حين حافظ على صيغة الغيبة **נתן** . ثم استبدل الاسم الظاهر (الله) بصيغة التكلم **ארחם** . فهو من جهة لم يلتزم بالالتفات في الأصل، بل صاغ الآية وكأنها بصيغة الغيبة . ومن ناحية أخرى أوحى للمتلقي بوجود التفات من الغيبة إلى التكلم **נתן – ארחם** خلافاً للأصل بما يخل بالمعنى . ومن ناحية أخرى نجده لا يلتزم بنسق الأصل حيث قدم مقابل (فأعذبهم عذاباً) على قوله تعالى (فأما الذين كفروا) رغم أن تقديم ذكر (الذين كفروا) في الأصل للاعتناء ببيان مصيرهم ولمناسبة حال الوعيد والتهديد زجراً لهم عما هم عليه من الكفر ، وهو ما أضاعه المترجم هنا في حين أنه التزم بصدارة (الذين آمنوا) للآية الثانية . كما

---

(١) רקנדורף : עמ' 32.

(٢) ריבלין : עמ' 55.

(٣) בן שמש : עמ' 36.

(٤) أبو السعود : ج٢، ص٤٥ . الألوسي : ج ٣، ص١٨٥ . أبو حيان الأندلسي : ج٣ ، ص ١٨١.

حذف الضمير في (أجورهم) שכר رغم أن الضمير يدل على الفضل من الله عليهم ، وعلى الاهتمام والعناية بشأنهم . كما أنه قوله تعالى (والله لا يحب الظالمين) قدّم ذكر (الظالمين) على ذكر لفظ الجلالة ، رغم ما في تقديم لفظ الجلالة من الاهتمام والتأكيد والاختصاص . وهو ما لم يهتم به المترجم ومن ثم جاءت ترجمته فاقدة للكثير من دلالات الأصل وبالتالي غير ملتزمة به .

أما ريفلين فحرص على الالتفات في الأصل ויסרתים – ישלם ، كما حافظ على إظهار لفظ الجلالة بعد ذلك אלהים . كما أنه حافظ على التقديم والتأخير في نسق الأصل ، وحرص على الالتزام بالضمير المتصل في (أجورهم) שכרם ، بما يعني إدراكه للكثير من دلالات الأصل ومن ثم فترجمته هي الأقرب للمعنى هنا والأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فقد التزم بضمير المتكلم في بداية الآية אעניש ، لكنه في الآية الثانية حوّل الالتفات ولم يلتزم به إذ جعل (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) هم فاعل الجملة בעוד שהמאמינים ועושי הטוב יקבלו ، حاذفاً قوله تعالى (فيوفيهم) رغم دلالته على جزيل العطاء غير المنقوص ، وهو ما أضاعه المترجم هنا بالإضافة لإضاعته دلالة الالتفات في الأصل ، كما حافظ على إظهار لفظ الجلالة אללה بعد ذلك. ومن ناحية أخرى نجده قد فصّل في أنواع العذاب إذ جعل العذاب خاصاً بالدنيا ، أما الآخرة فلن يكن لهم فيها معين حيث فصل بفاصلة פסיק بين(في الدنيا ، والآخرة)، وذلك خلافاً للأصل حيث أن قوله تعالي (في الدنيا والآخرة) متعلق بـ(أعذبهم) لا بمعنى إيقاع كل واحد عن التعذيب في الدنيا والتعذيب في الآخرة ، بل بمعنى إتمام مجموعهما يومئذ . وقوله تعالى (وما لهم من ناصرين) يعني ناصرين يخلصونهم من عذاب الله في الدارين .(١) وهو ما أضاعه المترجم بتلاعبه بالنسق القرآني وتقسيمه للنص حسب هواه . كما أنه ترجم صيغة (لا يحب) النافية بالمقابل العكسي שונא (يكره) ، في حين أن نفي المحبة أعظم من ذكر الكره ؛ لأن ذكر الكره يستوجب العقاب بينما نفي المحبة يستوجب نفي الأمل في الرحمة وهو أسبق للعقاب ، وبالتالي فالمترجم بتدخله في النص وعدم التزامه بالأصل ، جعل ترجمته وغير ملتزمة وقاصرة عن المعنى . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل والأقرب لمعنى الأصل .

*****

النساء (٣٠): ﴿ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً وكان ذلك على الله يسيراً﴾

ركندورف : כל עושה עול ומרמה ، נקל לאלהים לתתו מאכלת אש הגיהנום .(٢)

ريفلين: ואשר יעשה זאת באיבה ובעושק נצלהו באש [גיהנום] ונקל הוא לאלהים .(٣)

---

(١) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه .

(٢) רקנדורף : עמ' 46 .

(٣) ריבלין : עמ' 82 .

بن شمش : אולם העושק את רעהו מתוך איבה וזדון סופו שריפה בגיהינום ، לא ייפלא זאת מאללה .[١]

التفسير : (ومن يفعل ذلك) إشارة على القتل خاصة أو لما قبله من أكل الأموال ، وما فيه من معنى البعد للإيذان ببعد منزلتهما في الفساد . (فسوف نصليه) جواب للشرط أي ندخله والضمير لله تعالى، أو لـ (ذلك) من حيث أنه سبب للصلي . (على الله يسيراً) لتحقق الداعي وعدم الصارف . وإظهار الاسم الجليل بطريق الالتفات لتربية المهابة وتأكيد استقلال الاعتراض التذييلي.[٢]

وفي مقابل هذه الدلالة في الأصل نجد ركندورف يحذف لفظ (ذلك) الذي يشير لترابط الآية مع ما سبقها من آيات ، وهو يشير إما للقتل أو لأكل الأموال المذكورة في الآية السابقة مباشرة . وجعل (عدواناً وظلماً) مفعولاً به رغم أنهما حال من (يفعل) ، ثم حذف (نصليه) واكتفى باستبدال الضمير هنا بالاسم الظاهر אלהים ، مع تقديم قوله تعالى (وكان ذلك على الله يسيراً) على قوله تعالى (فسوف نصليه ناراً) . بما يجعل الاعتراض التذييلي والذي هو مرتبط بالتصلية في النار غير مستقل حسبما ذكر المفسرون ، كما أدمج الجملتين في جملة واحدة خلافاً للفصل والوصل في الأصل . ومن ثم فقد أضاع المترجم متعمداً هنا الضمير بما يعني إضاعته لظاهرة الالتفات هنا ، ومما يؤيد ذلك أنه سار على نفس النسق في الآية (٥٦) من نفس السورة فأضاع دلالة الالتفات فيها كذلك . وبالتالي فترجمة ركندورف قاصرة عن دلالة الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فقد التزم بالنسق كما في الأصل مع الحفاظ على مقابل (ذلك) זאת ، كما التزم بكون (عدواناً وظلماً) حالاً באיבה ובעושק . وحافظ على الضمير في (نصليه) נצלהו، كما التزم بالعطف والنسق القرآني مع إظهار مقابل لفظ الجلالة אלהים ، بما يعني التزامه التام مع حرصه على أداء دلالة الظاهرة هنا . وهو نفس النسق الذي سار عليه في الآية (٥٦) من نفس السورة ، فترجمته هي الأقرب للمعنى والأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجده يحذف لفظ (ذلك) ، مثلما فعل ركندورف، مستبدلا إياه بالمفعول את רעהו ، قاصراً الدلالة على معنى الظلم فقط ، بما يخل بترابط الآي الداخلي . كما أنه حول الضمير في (نصليه ناراً) إلى סופו שריפה ؛ أي أعاد الضمير على ذلك الشخص الذي يرتكب هذه القبائح والذي كان في الأصل مفعولاً به فجعله المترجم فاعلاً ، حاذفاً الضمير العائد على الله تعالى . لكنه من ناحية أخرى حرص على إظهار لفظ الجلالة في نهاية الآية אללה ، بما يعني أنه أضاع دلالة الالتفات ، حسبما فعل ركندورف ، بما يجعل ترجمته قاصرة عن مراد الأصل هنا . ومما

---

(١) בן שמש : עמ' 51 .

(٢) أبو السعود : ج٢ ، ص١٧٠ . الألوسي : ج ٥ ، ص١٧ .

يؤيد ذلك أنه سار على نفس النسق في الآية (٥٦) من نفس السورة حيث قدم وأخر خلاف الأصل . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأكثر التزاماً بالأصل في الحالتين .

*****

الأعراف (١٣٧) : ﴿ وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل...﴾ .

ركندورف : וננחיל את העם הנדכה את מזרח ואת מערב הארץ המבורכה ، ויקם אלהים את דברו אשר הבטיח ברחמיו את בני ישראל ...(١)

ريفلين : ונבחיל את העם אשר נחשב לחלשים את מזרח הארץ אשר צוינו לה את הברכה ואת מערבה . ויבא כתומו דבר אלהיך אשר דבר טוב על בני ישראל...(٢)

بن شمش : אחר-כך הורשנו לעם המעונה את הארץ-הקדושה ، את מזרחה ואת מערבה ، ונתקיימו כל הבטחות של ריבונך לבני ישראל... (٣)

التفسير: (وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون) هم بنو إسرائيل كان يستضعفهم فرعون وقومه ، والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل للدلالة على استمرار الاستضعاف وتجدده . (مشارق الأرض ومغاربها) أي جانبيها الشرقي والغربي وقيل أطرافها ونواحيها الشرقية والغربية . (التي باركنا فيها) أي بالخصب وسعة الأرزاق صفة للمشارق والمغارب ، وقيل للأرض وفيه ضعف للفصل بين الصفة والموصوف بالمعطوف . (تمت) مضت واستمرت . (و الحسنى) تأنيث الأحسن صفة للكلمة .(٤) والالتفات من التكلم (أورثنا) (باركنا) إلى الغيبة في قوله تعالى (ربك) ، باعتبار أن ما قبله من القصص لم يكن معلوماً له صلى الله عليه وسلم . وأما كونه جل شأنه منجزاً لما وعد ومجرياً بما قضى وقدر فهو معلوم له صلى الله عليه وسلم . وقيل أنه تعالى أدمج في هذا الالتفات أنه ستتم كلمة ربك في شأنك أيضاً.(٥)

وفي مقابل دلالة الالتفات هنا نجد ركندورف قد التزم في بداية الآية بضمير المتكلم ננחיל بالجمع جرياً على سنن الكبرياء في الأصل . لكنه حوّل صيغة (باركنا) إلى صيغة الاسم المشتق הארץ המבורכה باعتبارها صفة للأرض وليست صفة للمشارق والمغارب حسبما فصّل ذلك المفسرون .(٦) وهو بهذا قد أضاع دلالة التعظيم للبركة باتصال الفعل بضمير العظمة وما في ذلك من تشريف وإعلاء للشأن . فالأمر قد اختلط لدى المترجم في أمر الصفة مع تعمده تحويل الصيغة

---

(١) רקנדורף : עמ' 93.

(٢) ריבלין : עמ' 161 .

(٣) בן שמש : עמ' 98.

(٤) الزمخشري : ج ٢ ، ص ١٤٩ . أبو السعود : ج٣ ، ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(٥) الألوسي : ج ٩ ، ص ٣٩ .

(٦) أبو حيان الأندلسي : ج٥ ، ص ١٥٤ ، ١٥٥.

بما يفقد الترجمة جزءاً من دلالة الأصل . ثم نجده عند الالتفات إلى الغيبة (ربك) يستخدم المقابل אלהים دون التزام بالضمير ، ومن ثم فقد أضاع دلالة الالتفات وتعلق الأمر في هذا بالرسول صلى الله عليه وسلم من خلال ضميره المسند إلى لفظ الربوبية . وهو ما يؤكد تعمد المترجم باعتبار أن الرب الذي أنعم على بني إسرائيل يدعى محمد صلى الله عليه وسلم أنه هو ربه ، ولكن الأمر ليس كذلك في رأي المترجم . ومما يؤكد تعمده في عدم الالتزام بالأصل وجمالياته أنه لم يحافظ على صيغتي الالتفات بين صيغتي الماضي والمضارع في قوله تعالى (كانوا يستضعفون) بما يضيع دلالة الاستمرار والتجدد ،إذ جعل المقابل الصفة הנדכה . كما أنه حول الصفة (الحسنى) ، وهي مؤنث الأحسن كما قيل ، حولها إلى الصيغة אשר הבטיח ברחמיו فهو من ناحية أخطأ في نقل دلالة الصفة ، ومن ناحية أخرى يعرّض بهذا لما ورد في المقرا من وعد الرب لبني إسرائيل بمنحهم أرض كنعان، وهذا مخالف تماماً لدلالة الأصل هنا . ومن ثم جاءت الترجمة قاصرة عن دلالة الأصل وغير ملتزمة به .

في حين نجد ريفلين قد التزم بضمير المتكلم في صدارة الآية ، كما حافظ على نفس الضمير في (باركنا) נבחיל – צוינו ، مع الحفاظ على نسق الأصل ، وإن يؤخذ عليه أنه جعل (باركنا) صفة للأرض . كما حاول الالتزام بالالتفات بين الماضي والمضارع في قوله تعالى (كانوا يستضعفون) فجعل المقابل אשר נחשב לחלשים باعتبار الفارق بين صيغة الماضي وبين الاسم، كما أنه تفوق على ركندورف حيث التزم بمقابل (ربك) אלהיך بالضمير المتصل العائد على المخاطب . ومن ثم فهو قد حافظ على دلالة الالتفات في الأصل، بالإضافة لالتزامه بالصفة (الحسنى) ومقابلها الملائم للأصل אשר דבר טוב ، ومن ثم فترجمته هي الأقرب للمعنى هنا والأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجده قد التزم بالضمير في أول الآية لكنه سار على نهج ركندورف حيث استبدل صفة (باركنا) بالمقابل הקדושה وهي صفة بمعنى (المقدسة) ، وجعلها صفة للأرض خلافاً للأصل ، فما أشد البعد بين دلالة الأصل وبين دلالة الترجمة . لكنه من ناحية أخرى التزم بالالتفات إلى الغيبة المتصل بالضمير ריבונך متبعاً في هذا نهج ريفلين . لكنه فعل مثل ركندورف حينما حول (كلمة ربك) إلى הבטחות (الوعود) معرّضاً بهذا بما ورد في المقرا ، فما أشد البعد بين الترجمة وبين الأصل . كما أنه لم يحافظ على الجمع بين صيغتي الماضي والمضارع في قوله تعالى (كانوا يستضعفون) فجعل المقابل الصفة המעונה مثل ركندورف ، فترجمته مرحلة وسط بين ترجمة ركندورف وترجمة ريفلين .

ومن ثم فجميع الترجمات كانت فاقدة لجزء من دلالة الأصل إلا أن ترجمة ريفلين تعد هي الأفضل مع تعديل الصفة (باركنا) بعودها على (المشارق والمغارب) باعتبارها صفة لهما ، وتعديل مقابل الربوبية كما يلي : ונבחיל את העם אשר נחשב לחלשים את מזרח הארץ ואת מערבה אשר צוינו להם את הברכה. ויבא כתומו דבר ריבוניך אשר דיבר טוב על...

*****

ب- الالتفات من الغيبة إلى التكلم :

الأعراف (٥٧) : ﴿وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالا سُقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون﴾

ركندورف : הוא שולח את הרוחות לבשר את חסדו، לקבץ את העבים ולהוריד את גשמם על ארץ עיפה להוציא עץ כל פרי.כן יחיה את המתים למען תזכרוהו.[1]

ريفلين : והוא השולח את הרוחות בשורה טובה לפני רחמיו ונשאו ענן כבד، ונולך אותו אל ארץ מתה ונורד בה מים ، ונוצא בהם מכל פרי ، ככה נוציא את המתים [מקברותם] למען תשימו אל לב .[2]

بن شمش : הוא השולח את הרוח לבשר על גשמי ברכה ובחסדו תהיה עננה כבידה לקלה ותגיע לחלקת אדמה אשר היתה כמתה ואז תוריד עליה מים לרוותה ، להצמיח בה כל תנובה וכך גם נחיה את המתים לכן היזהרו ![3]

التفسير: (سُقناه) نسب السوق إليه تعالى بنون العظمة التفاتاً لما فيه من عظيم المنّة .[4]

ونلاحظ هنا أن ركندورف قد التزم بضمير العظمة في صدارة الآية وإن حذف العاطف بما يخل بجزء من ترابط الآي . كما التزم بصيغة المضارعة (يرسل) فأتى بالمقابل שולח حفاظاً على الدلالة هنا . لكنه حذف قوله تعالى (فسقناه) بما أضاع هنا جزءاً من دلالة الأصل مع إضاعة الالتفات من ضمير الغيبة المفرد إلى ضمير العظمة بما يخل بالمعنى المراد من الالتفات في الآية الكريمة . ومن ناحية أخرى أضاع المترجم بهذا الحذف دلالة الالتفات الزمني بين (يرسل) وما فيه من استحضار للصورة ماثلة أمام العين ، وبين (سُقناه) باستخدام الماضي للدلالة على تحقق الأمر وأنه حقيقة واقعة لا محالة . ولم يكتف بهذا بل حوّل صيغة الفعل (أقلتْ)، (فأنزلنا)، (فأخرجنا) إلى المصدر לקבץ، ולהוריד، להוציא، وهو بهذا يؤكد إضاعته للالتفات هنا ، حيث جعل الضمائر كلها تعود على الله عز وجل بلا تمييز بينها . ومما يدعم وجهة النظر هذه أنه عدل عن الصيغة الأصلية في ختام الآية (نخرج) فجعل مقابلها יחיה محوّلاً الضمير إلى الغيبة ، وهو ما تسبب في ضياع ضمير العظمة وما فيه من دلالة على عجائب صنع الله عز وجل ، ومن ثم فترجمته قاصرة وغير ملتزمة بالأصل .

---

(١) רקנדורף : עמ' 88 .

(٢) ריבלין : עמ' 152 .

(٣) בן שמש : עמ' 93 .

(٤) أبو حيان الأندلسي : ج٥ ، ص ٧٨.

أما ريفلين فنجده التزم بصدارة العطف في الآية مع ضمير الغيبة ، كما التزم بصيغة المضارعة השולח كمقابل لصيغة الموصول (الذي يرسل) . مع التزامه بالصيغة الفعلية ונשאר كمقابـل لـ(أقلت) ، كما التزم بدلالة الالتفات حيث أتى بمقابل (سقناه) ונולך אותו والواو هنا قالبة بما يعني إدراكه لدلالة الالتفات على المستوى الضميري وعلى المستوى الزمني . كما التزم بصيغة الماضي في قوله تعالى (فأنزلنا) ונורד ، وكذلك صيغة (فأخرجنا) ונוצא ، كما حـرص علـى الالتفات الزمني مرة أخرى إلى المستقبل (نخرج) ונוציא ، وهو بهذا يُعد أكثر دقة وإدراكاً لدلالة الالتفات في الأصل ، وبالتالي جاءت ترجمته ملتزمة به .

أما بن شمش فنجده يسير على نهج ركندورف في عدم الالتزام بالأصل، إذ يحافظ على ضـمير الغيبة הוא مع حذف العاطف، كما يلتزم بصيغة الموصول(الذي يرسل) השולח، لكنه يحـول (سُقناه) إلى فعل مسند لضمير يعود على السحاب ותגיע . وهو بهذا قد أجرى النسق اللغـوي حسب رغبته الشخصية بما أخل تماماً بدلالة الأصل . ومما يؤكد فساد ترجمته أنه أعاد الكَرة مـع الفعل (فأنزلنا) حيث جعل مقابله תוריד عائداً بالضمير على السحاب مرة ثانية . وحـاول أن يستدرك هذا الأمر فجعل مقابل (فأخرجنا) صيغة المصدر להצמיח . لكنـه التـزم – خلافـاً لركندورف – بضمير العظمة في قوله (نخرج الموتى) فجعل المقابل נחיה . وهو بهذا قد أضـاع دلالة الالتفات الضميري والالتفات الزمني على السواء، بما يجعل تدخله في النص يفوق ما فعلـه ركندورف . ومن ثم تكون ترجمته غاية في السوء وعدم الالتزام بالأصل . وبالتالي تعد ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا والأكثر دقة .

*****

الفرقان (٤٨) : ﴿ وهو الذي أرسل الرياح بُشْراً بين يدي رحمته وأنزلنا من السـماء مـاءً طهوراً﴾

ركندورف : הוא שולח את הרוחות למען בשר את חסדו، ומוריד מן השמים מים זכים . (١)

ريفلـــين : והוא אשר שלח את הרוחות בשורה טובה מלפני רחמיו ، ונורד מן השמים מים טהורים . (٢)

بـــن شمـــش : והוא השולח את הרוח כמבשר חסדיו על ידי הורדת מים זכים ומתוקים מן השמים . (٣)

---

(١) רקנדורף : עמ' 211 .

(٢) ריבלין : עמ' 384 .

(٣) בן שמש : עמ' 218 .

التفسير : والالتفات إلى نون العظمة في قوله تعالى (وأنزلنا من السماء) لإبراز كمال العناية بالإنزال ، لأنه نتيجة ما ذكر من إرسال الرياح ، أي أنزلناه بعظمتنا ماء بالغ الطهارة بما رتبنا من إرسال الرياح من جهة العلو التي ليست مظنة الماء أو من السحاب .(١)

وفي مقابل دلالة الالتفات هنا نجد ركندورف غير ملتزم بالالتفات من الغيبة إلى نون العظمة بل صاغ الترجمة بصيغة الغيبة הוא – מוריד . كما حول صيغ الأفعال من الماضي (أرسل – أنزلنا) إلى صيغة المضارعة שולח – מוריד ، بما يخل بالمعنى ويضيع جزءاً من دلالة الأصل ، وبالتالي تصبح ترجمته قاصرة عن المعنى وغير ملتزمة بالأصل . ومما يؤكد ذلك أنه سار على نفس النهج من عدم الالتزام بالظاهرة في الآية (٤٥) من نفس السورة .

أما ريفلين فنجده قد حافظ على الالتفات من الغيبة إلى نون العظمة הוא – ונורד ، كما راعى صيغ الماضي في الأفعال שלח – ונורד وبالتالي جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل . ومما يؤكد ذلك أنه سار على نفس هذا النهج من الالتزام بالظاهرة في الآية (٤٥) من نفس السورة .

أما بن شمش فنجده سار قريباً من ركندورف حيث لم يلتزم بالالتفات ، بل حول (أنزلنا) من الصيغة الفعلية إلى الصيغة الاسمية (تركيب إضافي) הורדת מים بما يفقد ترجمته جزءا من دلالة الأصل . وكذلك لم يلتزم بصيغ الأفعال ، بل استخدم في الحالتين صيغاً اسمية השולח– הורדת מים بما يفقد النص دلالة التجدد المستفادة من الأصل . وبما يؤكد من جهة أخرى تلاعب المترجم بالنص خاصة وإنه أفرد لفظ (الرياح) הרוח بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن مراده . . ومما يؤكد ذلك أنه سار على نفس النهج من عدم الالتزام بالظاهرة في الآية (٤٥) من نفس السورة . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل.

*****

فاطر (٢٧) : ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماءً فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها...﴾

ركندورف : האינך רואה כי אלהים מוריד את המים מן השמים למען הוציא בהם כל פרי ...؟ (٢)

ريفلين : האם לא תראה כי אלהים הוריד מן השמים מים ונוצא בהם פרות...(٣)

بن شمش : האם לא ראית שאללה מוריד מים מן השמים ומצמיח על-ידיהם כל מיני פירות ...؟ (٤)

---

(١) أبو السعود : ج٦ ، ص٢٢٤ . الألوسي : ج ١٩ ، ص٣٠ .

(٢) רקנדורף : עמ' 256 .

(٣) ריבלין : עמ' 484 .

(٤) בן שמש : עמ' 265 .

التفسير : (ألم تر) استئناف مسوق لتقرير ما قبله من اختلاف أحوال الناس ، (أن الله أنزل...فأخرجنا) الالتفات لإظهار كمال الاعتناء بالفعل لما فيه من الصنع البديع المنبئ عن كمال القدرة والحكمة . (ثمرات مختلفاً ألوانها) أي أجناسها أو أصنافها .[١]

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآية الكريمة نجد ركندورف غير ملتزم به إذ صاغ الآية بالغيبة אלהים מוריד ثم التفت إلى المصدر למען הוציא ، وكأن الالتفات بين الصيغ وليس بين الضمائر ، بما أضاع جزءاً من دلالة الأصل . كما أنه لم يلتزم بصيغ الأزمنة (أنزل – فأخرجنا) للماضي ، بل حول الأولى للحال מוריד والثانية للمصدر بلا زمن ، بما أضاع حالة التوكيد وتقرير الأمر المستفادة من صيغة الماضي في الأصل . كما يؤخذ عليه عدم التزامه بتقديم الظرف (من السماء) على المفعول (ماءً) بما أضاع دلالة التشريف والسمو بتأكيد نسب الماء إلى السماء ، وأنه من مصدر لا يتوقع مجيئه منه فهو على خلاف العادة . ومما يؤكد تعمده في عدم الالتزام بالأصل أنه في (الآية ٥٣) من سورة طه في قوله تعالى (وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به...) جعل المقابل ויוריד מים מן השמים ויוציא לכם .[٢] فلم يلتزم كذلك بالضمائر بل صاغ الآية على الغيبة ، كما لم يلتزم بتقديم الظرف على المفعول . أي أنه تعمد في الآيتين عدم الالتزام بالأصل فترجمته قاصرة عن المعنى .

أما ريفلين فنجده قد التزم بالالتفات من الغيبة אלהים הוריד إلى التكلم והוצאנו مع التزامه بصيغة الماضي في الحالتين . كما التزم بتقديم الظرف على المفعول מן השמים מים . كما حرص على الالتزام بنفس الصيغة في (سورة طه / ٥٣) ויורד מן השמים מים והוציא .[٣] وبالتالي جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل في الحالتين .

أما بن شمش فنجده غير ملتزم بالالتفات ، بل صاغ الآية على الغيبة אללה מוריד – ומצמיח ، مع عدم الالتزام بالأزمنة حيث حولها إلى الحال بدلاً من الماضي . كما لم يلتزم بتقديم الظرف على المفعول به . ومما يؤكد تعمده وعدم التزامه أنه فعل نفس الشيء في (طه/ ٥٣) והוא מוריד מים מן השמים ומוציא .[٤] بما يؤكد سوء ترجمته وقصورها عن معنى الأصل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل في الآيتين .

*****

(١) أبو السعود : ج٧ ، ص ١٥٠ . الألوسي : ج٢٢ ، ص ١٨٩.

(٢) רקנדורף : עמ' 181 .

(٣) ריבלין : עמ' 322 .

(٤) בן שמש : עמ' 188 .

ت- الالتفات من التكلم إلى الخطاب :

يس (٢٢) : ﴿ ومالي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون ﴾ .(*)

ركندورف : ולמה לא אעבד את בוראי ، אשר אליו כלכם תשובו ؟ (١)

ريفلين : ומה לי אשר לא אעבד את [האלהים] אשר בראני ؟ ، ואליו תושבו . (٢)

بن شمش : למה נעבוד את האלילים ולא את אללה שבראנו ושאליו נוחזר ؟ (٣)

التفسير : (ومالي لا أعبد الذي فطرني) أبرز الكلام في معرض المناصحة لنفسه تلطفاً في إرشاد قومه ومداراتهم ، حيث أراهم أنه اختار لهم ما يختار لنفسه ، والمراد تقريعهم على ترك عبادة خالقهم إلى عبادة غيره كما ينبئ عنه قوله (وإليه ترجعون) ، مبالغة في تهديدهم بتخويفهم بالرجوع إلى شديد العقاب مواجهة وتصريحاً .(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآية نجد ركندورف قد التزم به من التكلم בוראי إلى الخطاب כלכם תשובו . ولكن يؤخذ عليه تحويل المبني للمجهول (تُرجعون) وما فيه من تهديد ووعيد، إلى صيغة المبني للمعلوم תשובו ، وكأنهم هم العائدون من تلقاء أنفسهم وليس بأمره تعالى . وهو وإن التزم بالظاهرة إلاّ أن ترجمته فقدت جزءاً من دلالة الأصل .

أما ريفلين فقد حافظ على الالتفات من التكلم בראני إلى الخطاب תושבו ، مع الالتزام بصيغة البناء للمجهول للفعل תושבו ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل وأقرب للمعنى .

أما بن شمش فنجده غير ملتزم بالالتفات حيث صاغ الآية بصيغة جمع المتكلمين שבראנו – נוחזר ، بما أضاع دلالة الالتفات في الآية الكريمة . وقد أضاف את האלילים ולא את אללה ، في مقابل الأصل (الذي فطرني) ، وهي إضافات تفسيرية لا محل لها هنا ، غير أنه احتفظ بصيغة البناء للمجهول נוחזר ، وبالتالي فإن ترجمته جاءت غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

(*) لم يشر الباحثون إلى نماذج أخرى لهذا النوع سوى النموذج الذي أضافه السيوطي وهو (الأنعام ٧١،٧٢) إلا أن ثمة قراءات مختلفة للنص أتاحت للمترجمين الالتزام أثناء الترجمة . وأما الالتفات من الخطاب إلى التكلم فقد سبقت الإشارة إلى قول السيوطي بأنه لم يقع في القرآن .

(١) רקנדורף : עמ' 258 .

(٢) ריבלין : עמ' 490 .

(٣) בן שמש : עמ' 267 .

(٤) الزمخشري : ج٤، ص ١٠ . أبو السعود : ج٧ ، ص ١٦١ ، ١٦٢ . الألوسي : ج٢٢ ، ص ٢٢٦.

ث- الالتفات من الخطاب إلى الغيبة:

النساء (٦٤) : ﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيماً﴾ .

ركندورف : אנחנו משלחים נביאים למען ישמע בקולם כרצון אל ، ואם יבואו אליך אחרי חטאם ותראה כי שבים אלי בכל לבם ، אז העתירה בעדם ויראו כי חנון ורחום אני . [١]

ريفلين : ולא שלחנו כל שליח כי אם למען ישמעו בקולו ברצון אלהים ، ועתה לו גם אחרי החטיאם את נפשם יבואו אליך והתפללו אל אלהים כי יסלח לעוונם וכי יתפלל להם השליח ، כי אז מצאו את אלהים מקבל שבים ורחום . [٢]

بن شمش : אנו משגרים שליח כדי שיצייתו לו כרצונו של אללה ולו היו באים אליך ומבקשים את סליחת אללה ואתה היית מבקש סליחה עבורם – היו מוצאים שאללה מקבל שבים ורחמן . [٣]

التفسير : (واستغفر لهم الرسول) على طريقة الالتفات ولم يجئ على ضمير الخطاب في (جاءوك) تفخيماً لشأن رسول الله صلي الله عليه وسلم ، وتعظيماً لاستغفاره، وتنبيهاً على أن شفاعة من اسمه الرسول في حيز القبول. وعلى أن هذا الوصف الشريف وهو إرسال الله إياه موجب لطاعته.[٤]

في مقابل دلالة الالتفات هنا نجد ركندورف قد أضاع دلالة الالتفات هنا حيث التزم بضمير الخطاب אליך ، لكنه حذف لفظ (الرسول) في قوله تعالى (واستغفر لهم الرسول) واستمر على نسق الخطاب فجاء بـ אז העתירה בעדם خطاباً لشخص الرسول مباشرة ، بما يعني تعمد إضاعته دلالة التعظيم هنا لرسول صلي الله عليه وسلم . ومما يؤكد تعمده في هذا القصور أنه استخدم مقابل (من رسول) נביאים وشتان في المعنى بين الرسول والنبي . كما أنه قدّم (جاءوك) على قوله تعالى (ظلموا أنفسهم) رغم أن ظلمهم لأنفسهم هو سبب مجيئهم للاستغفار . وحذف لفظ (النفس) واكتفى بالمقابل חטאם وهو مقابل قاصر عن دلالة الظلم هنا . كما أنه جعل معنى (فاستغفروا الله) ותראה כי שבים אלי (فترى أنهم تائبين إليّ)، وما أشد البعد بين دلالة الأصل الذي هو سابق على مجيئهم وطلبهم استغفار الرسول صلي الله عليه وسلم لهم ، وبين دلالة كون الرسول يرى أنهم تائبون فيستغفر لهم مباشرة دون طلب وإقرار منهم بحق الرسول ومكانته عند

---

(١) רקנדורף : עמ' 48 ، 49 .

(٢) ריבלין : עמ' 87.

(٣) בן שמש : עמ' 54 .

(٤) الزمخشري : ج ١، ص٥٢٨ . أبو السعود : ج٢، ص١٩٧ . أبو حيان الأندلسي : ج ٣ ، ص٦٩٣ .

ربه ، وهو ما تعمد المترجم كما ذكرنا حذفه هنا حيث استخدم صيغة الأمر אז העתירה، رغم أن في الأصل الجملة خبرية وليست إنشائية طلبية ، فالأصل أن يتوسلوا به صلي الله عليه وسلم لا أن يستغفر هو لهم . والمترجم يسعى من وراء هذا للتقليل من شأن الرسول صلي الله عليه وسلم مع تتريه اليهود عن أن يستغفر لهم (محمد) صلي الله عليه وسلم بل الأولى في نظر المترجم أن يتقدم محمد صلي الله عليه وسلم بمثل هذا العمل من عنده هو لا من عند اليهود ، ومما يؤيد هذا التلاعب بالأصل أيضاً كون المترجم يستبدل لفظ الجلالة بالضمير אליך كما يفعل نفس الشيء في قولـه تعالى (لوجدوا الله تواباً رحيماً) ויראו כי חנון ורחום אני مقدماً الصفات على الذات ، مع استبدال الاسم الظاهر بالمضمر موحياً بوجود التفات من الغيبة אל إلى التكلم אלי ، אני خلافاً للأصل ؛ أي أنه قد أضاع دلالة الالتفات ودلالة التكرار للفظ الجلالة بما يخل بـالمعنى الأصـلي ويؤكد قصور ترجمته وسوء وفساد نية المترجم .

أما ريفلين فقد التزم بالالتفات من الخطاب אליך إلى الغيبة بالإظهار השליח مع الالتـزام بالإفراد للفظ (الرسول) كما في الأصل . والتزم كذلك بالالتفات بين שלחנו، אלהים. كمـا حرص على إظهار لفظ الجلالة جرياً على نهج الأصل مع الحفاظ على النسق الأصلي من حيـث تقديم الذات على الصفات . والالتزام بالترتيب لمجيئهم عقب ظلمهم أنفسهم . فترجمته أظهـرت فكرة التوسل بالرسول هنا ، وبالتالي فقد حافظ على الالتفات والتكرار ، وبالتالي جاءت ترجمتـه ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث حذف لفظ (الرسول) واسـتمر علـى صـيغة الخطاب אליך، ואתה היית بما يعني سوء طويته هو الآخر ، خاصة وأنه حول نمط الجملة في الصدارة من الاستثناء المنفي إلى الخبر فأضاع دلالة التوكيد هنا . كما أنه حذف قوله تعـالى (إذ ظلموا أنفسهم) تتريهاً لهم عن الخطأ والإثم ، وهو بهذا جرد الآية من محتواها إذ أن طلب المغفرة لا يكون إلا عن ذنب اقترفه الإنسان ، فلماذا يرد هنا الاستغفار والعفو دون ذكر الذنب، وذلـك تتريهاً لليهود الذين جاءت الآية خطاباً في شأنهم . ورغم حرصه على إظهار وتكرار لفظ الجلالـة جرياً على نهج الأصل إلاّ أن ترجمته جاءت على نهج ركندورف ؛ قاصرة وغير ملتزمة بالأصـل ، وبالتالي فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل.

*****

النحل (٧٢) : ﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفـدة ورزقكم من الطيبات أفبالباطل يؤمنون وبنعمت الله هم يكفرون ﴾

ركنـــــــدورف : ואלהים נתן לכם נשים מעצמכם ، ויוציאו לכם מקרבכם בנים ונכדים ، וישביעכם כל טוב ، התאמינו בהבל ובחסד אל תבגדו ؟ [١]

---

(١) רקנדורף : עמ' 156 .

ريفلـــين : ואלהים שת לכם בנות זוג מנפשותיכם , וישת לכם מבנות זוגכם בנים ונכדים , ויכלכלכם מן המטעמים , הבהבל יאמינו ובחסד אלהים יכפרו ؟ (١)

بـــن شمـــش : ומקרבכם הוא נותן לכם בנות-זוג ומהן בנים ונכדים והוא מפרנס אתכם מכל טוב האם בהבל תאמינו ובחסדי אללה תכפרו ؟ (٢)

التفسير : (والله جعل لكم من أنفسكم) أي من جنسكم لتأنسوا بهم، (وجعـل لكـم مـن أزواجكم) وضع الظاهر موضع المضمر للإيذان بأن المراد جعل لكل منكم من زوجه لا من زوج غيره ، (بنين وحفدة) وتأخير المنصوب في الموضعين عن المجرور للتشويق، وتقديم المجرور باللام على المجرور بـ (من) للإيذان من أول الأمر بعود منفعة الجعل إليهم إمداداً للتشويق وتقوية لـه ؛ أي جعل لمصلحتكم ولمنفعتكم مما يناسبكم . (أفبالباطل يؤمنون) خطاب إنكار وتقريع لهم ، (وبنعمت الله هم يكفرون) تقديم الصلة على الفعل للاهتمام أو لإيهام الحصر مبالغة ، أو لرعاية الفاصـلة . والالتفات إلى الغيبة للإيذان باستيجاب حالهم للإعراض عنهم ، وصرف الخطاب إلى غيرهم مـن السامعين تعجيباً لهم مما فعلوه .(٣)

وفي مقابل معنى الالتفات والتقديم في الآية نجد ركندوروف لم يلتزم بالالتفات الأول (جعل لكم من أنفسكم أزواجاً...من أزواجكم) ؛ فحذف (من أزواجكم) واستعاض عنه بالمقابل מקרבכם بما أضاع دلالة الالتفات السابق ذكرها . كما صاغ الالتفات الثاني بضمير الخطاب في الحـالتين جرياً على نسق بداية الآية לכם- התאמינו - תבגדו ، بما يفقد الترجمة جزءاً مهماً من دلالة الأصل . ومن ناحية أخرى لم يلتزم بتقديم (أفبالباطل) ، بما أضاع دلالة الإنكار والتقريع باعتبار أن الإيمان بالباطل ليس إيماناً ، فالمترجم لم يلتزم إذن بنسق الآية وبالتالي جاءت ترجمته قاصرة عن دلالة الأصل .

أما ريفلين فنجده قد التزم بالالتفات للإظهار في الحالة الأولى מבנות זוגכם ، كما التـزم بالالتفات إلى الغيبة في الحالة الثانية ، مع حرصه على تقديم مقابل (الباطـل) הבהבל יאמינו . وبالتالي جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

في حين نجد بن شمش يسير على نسق خاص به إذ يحذف لفظ الجلالة من صدارة الآية وما فيه من اختصاص وإظهار لمزيد المنة والفضل ، واستعاض عنه بالضمير المؤخّر ، مقدماً مقابـل (مـن أنفسكم) إلى صدارة الآية بما يخل تماماً بنسق الأصل ودلالته . كما حـذف (مـن أزواجكـم) واستعاض عنه بالضمير מהן بما أضاع دلالة الالتفات بالإظهار في الآية . ولم يكتف بهذا بل صاغ الالتفات إلى الغيبة بصيغة الخطاب לכם- תאמינו - תכפרו ، جرياً على نهج ركندورف، وإن

---

(٢) ריבלין : עמ' 272 .

(١) בן שמש : עמ' 162 .

(٢) أبو السعود : ج ٥ ، ص ١٢٨ . أبو حيان الأندلسي : ج٦ ، ص ٥٦٤ ، ٥٦٥ .

تفوق عليه في التزامه بتقديم مقابل (أفبالباطل) האם בהבל תאמינו . لكنه بصفة عامة جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل وقاصرة عن دلالاته . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل والأقرب للمعنى .

النجم (٢٣) : ﴿ إن هي إلاّ أسماءٌ سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلاّ الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى ﴾

ركندورف : אך שמות רקים הנה ، אשר שמעתם אתם ואבותיכם, לא חלק לכם אלהים אותם . אך אתם הולכים בשרירות לבכם ובמשאלות נפשכם ، גם אם בא אליכם קו הישר מאת אדונכם .[١]

ريفلين : אין הן בלתי אם שמות אשר קראתם בהם אתם ואבותיכם, לא נתן להם אלהים כל שלטון . אין הם הולכים כי אם אחרי דמיון לבם ומאויי הנפש ، ואולם כבר בא אליהם ארח-מישרים מאת אלהיהם .[٢]

بن شمش : אין האלילות האלה אלא רק שמות בלבד שאתם ואבותיכם בדיתם בלי כל סמכות שהורדה מאללה . רק לדמיונות ולבדיות אתם עובדים ، והלוא כבר הגיעה אליכם ההדרכה מריבונכם .[٣]

التفسير : (إن هي) الضمير للأصنام أي ما الأصنام باعتبار الألوهية التي يدعونها (إلاّ أسمــاءٌ) محضة ليس تحتها ما تنبئ هي عنه من معنى الألوهية شيء ما أصلاً ، (سميتموهـــا) صــفة لأسمــاء وضميرها لها لا للأصنام ؛ والمعنى جعلتموها أسماء . (إن يتبعون) التفات إلى الغيبة للإيــذان بــأن تعداد قبائحهم اقتضى الإعراض عنهم وحكاية جناياتهم لغيرهم ، أي ما يتبعون فيما ذكــر مــن التسمية والعمل بموجبها (إلاّ الظن) ؛ إلا توهم أن ما هم عليه حق توهماً باطلاً .[٤] وقرأ الجمهور (يتبعون) بياء الغيبة ، وعبد الله وابن عباس وغيرهما بتاء الخطاب .[٥]

وفي مقابل دلالة الالتفات في الأصل نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ ساق الآية على صــيغة الخطاب אתם – לכם – אתם – לבכם ربما جرياً على نهج من قرأ بالخطاب ، وإن كــان في هذا يعد مجانباً للإجماع في القراءة . بما أفقد النص لديه جزءاً من معناه . ومما يؤكد تعمده هنا وأنه

(١) רקנדורף : עמ' 307 .
(٢) ריבלין : עמ' 610 .
(٣) בן שמש : עמ' 323 .
(٤) أبو السعود : ج٨ ، ص ١٥٩ .
(٥) أبو حيان الأندلسي : ج١٠، ص١٨ .

لم يسر وراء القراءة بالخطاب أنه تعمد في قوله تعالى (ولقد جاءهم من ربهم الهدى) أن يصيغه بالخطاب كذلك رغم أنه لم يقل أحد من المفسرين بوجود قراءة أخرى خلافاً للغيبة في هذا الجزء من الآية ، باعتباره تذييلاً وحالاً من فاعل (يتبعون) أو اعتراضاً . وفي الحالتين لم يلتزم المترجم بصيغة الغيبة هنا بما أخل بالمعنى المستفاد من تأكيد بطلان اتباع الظن وزيادة تقبيح حالهم .[1] ولم يكتف بهذا بل نجده أولاً يجعل مقابل (سميتموها) وما فيه من تعمد للكفر שמעתם ، وكأنهم مجرد مستمعون لهذه الأسماء لم يضعوها بما يخل بتأكيد تعمدهم هنا . كما أضاف من لدنه ضميراً لـ (الأنفس) נפשכם رغم أن الأصل بالتعريف بالأداة للتعميم ؛ أي وما تهوى الأنفس الضالة المضلة ، وهو ما قصره المترجم عليهم خلافاً للأصل ، ومن ناحية أخرى حوّل أسلوب الخبر في قوله تعالى (ولقد جاءهم من ربهم الهدى) وما فيه من توكيد وزيادة تقبيح لحالهم – حوّله من طرف خفي إلى أسلوب الشرط الذي يعني احتمالية وجود هذا الهدى גם אם בא אליכם קו הישר، بما يفقد النص جزءاً كبيراً من معناه . وبالتالي فترجمته قاصرة عن معنى الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فقد التزم بصيغة الالتفات من الخطاب إلى الغيبة ، كما التزم بنسق الأصل وصيغة التأكيد في نهاية الآية بالأسلوب الخبري ، وأما عدم تقديمه (من ربهم) فمرجع ذلك طبيعة اللغة العبرية التي لا تجيز تقديم المفعول غير المباشر على المفعول المباشر إلا لضرورة نحوية . وبالتالي جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف في عدم الالتزام بالالتفات بل صاغ الآية مثله على الخطاب بما يفقدها كثيراً من دلالتها ، وبما يؤكد اقتداء بن شمش بركندورف في معظم ترجمته وعدم التزامهما بالأصل . كما أنه جعل مقابل (ما أنزل الله بها من سلطان) בלי כל סמכות שהורדה מאללה بتقديم (سلطان) على الفعل والفاعل بما يخل بالتوكيد ، فالنفي في الأصل متوجه للإنزال أي نفي الإنزال ، أما المترجم فجعل النفي متوجهاً للسلطان وليس للإنزال بما يخل بجزء من دلالة الأصل . كما جعل مقابل (تهوى الأنفس) בדיות (اختلاقات –افتراءات) والمقابل وإن أشار لجزء ضئيل من المعنى ، لكنه لم يحمل في طياته دلالة الاستنكار والتقبيح المتضمنة في تصوير هوى النفس وما يؤدي إليه من ضلال وإضلال ، وهو ما لم يدركه المترجم . كما أضاف من لدنه אתם עובדים وهي صيغة تفسيرية للاتباع ؛ أي أنه أتى بمقابل غير مباشر . ومما يؤكد تعمده في عدم الالتزام بالالتفات أنه صاغ ختام الآية بصيغة الخطاب كما فعل ركندورف . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل.

---

(١) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه .

ج- الالتفات من الغيبة إلى الخطاب :

مريم (٨٨ ، ٨٩) : ﴿ وقالوا اتخذ الرحمن ولداً * لقد جئتم شيئاً إدّاً ﴾

ركندورف : **הם אומרים : אלהים הוליד בנים ، מה גדול זדון לבם !** [١]

ريفلين : **ויאמרו : הוליד הרחמן ולד . אכן דבר קשה הגיתם .** [٢]

بن شمش: **הנוצרים אומרים : הרחמן יש לו בן . אכן נורא הדבר שהם אומרים.** [٣]

التفسير : (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً) حكاية لجناية اليهود والنصارى ومن يزعم من العرب أن الملائكة بنات الله I عن ذلك علوّاً كبيراً ، إثر حكاية عبادة الأصنام بطريق عطف القصة على القصة . (لقد جئتم شيئاً إدّاً) رد لمقالتهم الباطلة وتهويل لأمرها بطريقة الالتفات المنبئ عن كمال السخط وشدة الغضب المفصح عن غاية التشنيع والتقبيح وتسجيل عليهم بنهاية الوقاحة والجهل والجرأة ؛ لأن التوبيخ والذم للمخاطب أشد وأقوى على النفس ولذا صورهم كأنهم قوم حاضرون.[٤]

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآية الكريمة نجد ركندورف غير ملتزم بها إذ صاغ الآيتين بصيغة الغيبة ، بما أضاع دلالة الالتفات وما فيها من تهويل لأمرهم مع شدة السخط . كما أنه في الشق الثاني من الآية لم يلتزم بصيغة الخبر المؤكدة في الأصل ، بل حوّل الجملة إلى صيغة التعجب الإنشائية **מה גדול זדון לבם !** . بالإضافة إلى أنه استبدل بلفظ (الرحمن) في الأصل لفظ **אלהים** وهي تقابل (الرب) لديه ، بما أضاع دلالة الوصف لله عز وجل (بالرحمن) وما فيها من تعزير لهم ؛ أي أن الله تعالي هو الرحمن بكم المنعم عليكم برحمة منه فكيف تدعون مثل هذا الوصف الشنيع . كما أن فيها إشعاراً بأن الله من رحمته أنه ترككم حتى قلتم هذه المقولة وإلاّ لحاسبكم عليها سراعاً أشد الحساب . فهو رحيم بكم حتى الآن لعلكم تتوبون عن هذا القول الفظيع . كما أنه جمع مقابل (ولداً) **בנים** خلافاً للأصل ؛ حيث إن اليهود نسبوا عزيراً لله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ونسبت النصارى له سبحانه عيسى عليه السلام . و نسب له العرب البنات ، فكان الأوفق استخدام المقابل المفرد للإشارة إلى مقولة كل فرقة منهم على حدة ، وهو ما أضاعه المترجم هنا، ومن ثم جاءت ترجمته فاقدة للكثير من دلالات الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فنجده قد التزم بصيغة الالتفات من الغيبة **ויאמרו** إلى الخطاب (جئتم) **הגיתם** . كما حرص على نسق الجملة في الشق الثاني من الآية فاستخدم الجملة الخبرية المؤكدة بالأداة **אכן**

---

(١) רקנדורף : עמ' 178 .

(٢) ריבלין : עמ' 318 .

(٣) בן שמש : עמ' 186 .

(٤) الزمخشري : ج٣ ، ص ١٤٥ . أبو السعود : ج ٥ ، ص ٢٨٢ . أبو حيان الأندلسي : ج٧ ، ص ٣٠٠ .

كما حرص على المقابل الملائم لـ(الرحمن) הרחמן ، والتزم بإفراد لفظ (ولداً) فـأتى بالمقابـل ולד، فترجمته جاءت ملتزمة قريبة إلى حد كبير من معنى الأصل .

أما بن شمش فنجده لم يلتزم بالالتفات في الأصل ، بل صاغ الآية بصـيغة الغيبـة הנוצרים אומרים – שהם אומרים بما أضاع دلالة الالتفات في الآية . كما أنه أظهر من لدنه فـاعلاً وهو הנוצרים خلافاً للأصل ، وهي محاولة منه لقصر دلالة الآية على النصارى تبرئياً لليهود عن التوبيخ بشأن هذه المقولة . ومن ناحية أخرى التزم بمقابل (الرحمن) הרחמן ، وبـأفراد مقابـل (ولداً) בן ، إلاّ أنه استخدم صيغة الجملة الاسمية הרחמן יש לו בן وهي تدل على الاستمرار والثبات خلافاً للأصل الذي استخدم الجملة الفعلية (اتخذ الرحمن) التي تدل على التغير والتجدد ؛ حيث إن هذه المقولة جديدة متجددة مع الكفرة في نسبة الولد للرحمن عز وجل، تعالى الله عـن ذلك علواً كبيراً ، في كل زمان ومكان ، وهو ما تعمد المترجم عدم الالتزام به . وقد حـافظ في الشق الثاني من الآية على خبرية الجملة المؤكدة بالأداة אכן مثل ريفلين . أي أن ترجمته جـاءت بصفة عامة قاصرة عن معنى الأصل غير ملتزمة به . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

*****

الزخرف (٧١) : ﴿ يُطاف عليهم بصحاف من ذهبٍ وأكوابٍ وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ العين وأنتم فيها خالدون ﴾

ركنـدورف : שם יחלקו ביניכם קערות זהב וגביע זהב ، שם תמצאו את שאהבה נפשכם ואת כל מחמד עיניכם ، ולעד תשבו שם .(١)

ريفلـين : יחזרו ביניהם בקערות זהב וגביעים ובהם כל אשר תתאוינה הנפשות ויתענגו עליו העינים ، ואתם [תהיו] בה לעולמים .(٢)

بن شمـش : שבו יגישו פירות רבים לאכילה בקערות של זהב ומשקאות בגביעים יועברו ביניכם ביחד עם כל מה שתאווה הנפש והעין . שם תישארו לנצח .(٣)

التفسير : (يُطاف عليهم) بعد دخولهم الجنة حسبما أمروا به ، (وأنتم فيها خالدون) إتمام للنعمة وإكمال للسرور . والالتفات من الغيبة إلى الخطاب للتشريف .(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الآية بنسق الخطاب بدلاً من الغيبة ביניכם – תשבו وسار على هذا النسق في الآية كلها . بما أضاع دلالة الالتفات

---

(١) רקנדורף : עמ' 287 .
(٢) ריבלין : עמ' 558 .
(٣) בן שמש : עמ' 300 .
(٤) أبو السعود : ج٨ ، ص ٥٤ . الألوسي : ج٢٥ ، ص١٠١ .

هنا . ومما يؤكد عدم التزامه أنه جعل الفعل (يُطاف) وهو مبني للمجهول بما يوحي بقسوة المعنى وتأكيده ، نجده صاغ المعنى بالمبني للمعلوم יחלקו ، كما أن في دلالة الطواف وما فيها من تجدد وخدمة وإراحة – نجد المترجم يحول المعنى إلى توزيع أو تقسيم الصحاف والأكواب بينهم ، وكأنه ليست هناك استمرارية في الأمر . كما أنه أتي بالوصف للأكواب رغم أن الأصل بدون صفة ، فجاء بالمقابل וגביע זהב على الإفراد خلافاً للأصل (أكواب) . كما أنه أضاف ضميراً متصلاً (الأنفس ، الأعين) נפשכם – עיניכם وهو بهذا قصر الأمر على ما تشتهيه أنفسهم هم وأعينهم هم لا مطلق ما تشتهيه الأنفس جميعاً وتلذ به الأعين جميعاً ، وهو بهذا قد خرج عن دلالة الإطلاق والتعميم إلى دلالة التخصيص بما يخل بدلالة الأصل . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجده قد التزم بصيغة الالتفات من الغيبة إلى الخطاب ביניהם – אתם ولكن يؤخذ عليه استخدامه للفعل חזר والذي يدل على (كثرة التردد والعود بالشيء) بالبناء للمعلوم خلافاً للأصل المبني للمجهول، ولعل مرد هذا أن الفعل חזר ليس منه مبنيّ للمجهول، وكذلك الفعل חג الذي استخدمه كمقابل لنفس الفعل (يُطاف) في (الصافات / ٤٥) ، بما يخرج عن قصور المترجم إلى قصور اللغة المتلقية . إلاّ أنه التزم بمقابل (الأكواب) جمعاً גביעים بلا وصف مثل الأصل ، كما حرص على تعريف لفظ النفس والعين بالأداة للدلالة على التعميم والشمول . وبالتالي جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل وأكثر قرباً من دلالته رغم ما أُخذ عليها .

أما بن شمش فجاءت ترجمته على نسق ركندورف ، حيث صاغ الآية بصيغة الخطاب ولم يلتزم بصيغة الالتفات هنا ، بما أضاع دلالتها . كما يؤخذ عليه إضافته لـ שבו יגישו פירות רבים לאכילה – משקאות ، وهي إضافة تفسيرية لا داعي لها هنا ، كما أنه قدّم (بصحاف من ذهب وأكواب) على الفعل (يُطاف) خلافاً للأصل ، وأفرد لفظ النفس والعين הנפש והעין . وإن حافظ على البناء للمجهول ، إلا أن دلالة הועבר لا تنطبق على دلالة (يطاف) وما فيه من الطواف والعود بالشيء مرة بعد أخرى . بما جعل ترجمته قاصرة عن معنى الأصل غير ملتزمة به . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

عبس (١ : ٣) : ﴿ عَبسَ وتولى * أن جاءه العمى * وما يدريك لعله يزّكى ﴾

ركندورف : הנביא עקם את מצחו והלך לו * בבוא אליו העוור * ומי הודיעך ، אם אין בלבו להיטהר ؟ [١]

ريفلين : קמט מצחו ויפן ערף * בבוא אליו העוור * ומה יורך דעת ،אולי יזכה . [٢]

---

(١) רקנדורף : עמ' 347 .

(٢) ריבלין : עמ' 715 .

بـــن شمـــش : השליח העמיד פני זועף והסב את פניו כשפנה אליו אדם התועה כעיוור ، לפני שיכול היה לדעת אם לא בא אליו לזכות עצמו ، ...[١]

التفسير : (عَبسَ وتولى) الضمير للرسول صلى الله عليه وسلم وفي التعبير عنه صلى الله عليه وسلم بضمير الغيبة إجلال له صلى الله عليه وسلم لإيهام أن من صدر عنه ذلك غيره ؛ لأنـــه لا يصدر عنه صلى الله عليه وسلم مثله . (جاءه الأعمى) والتعرض لعنوان عماه إما لتمهيد عذره في الإقدام على قطع كلامه صلى الله عليه وسلم بالقوم والإيذان باستحقاقه بالرفق والرأفة ، وإمــا لزيادة الإنكار كأنه قيل تولى لكونه أعمى . (وما يدريك) وفي الإقبال عليه بالخطاب دليل علــى زيادة الإنكار كمن يشكو إلى الناس جانياً جنى عليه ، ثم يقبل على الجاني إذا حمي في الشــكوى مواجهاً له بالتوبيخ وإلزام الحجة ؛ أي : أي شيء يجعلك دارياً بحاله حتى تعرض عنه . وقيـــل إن الإقبال عليه بالخطاب للإيناس بعد الإيحاش ، والإقبال بعد الإعراض عنه صلى الله عليـــه وســـلم بضمير الغيبة .[٢]

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآية نجد ركندورف قد التزم به فانتقل من الغيبة הנביא עקם إلى الخطاب הודיעך . إلا أن ما يخرج ترجمته عن حد الالتزام الدقيق بالأصل أنه أضاف لفــظ הנביא في صدارة الآية الأولى ، بما أضاع دلالة إجلاله صلى الله عليه وسلم وإيهام أن من صدر عنه ذلك الفعل شخص غيره ، لأنه لا يصدر عن مثله . وبالتالي جاءت ترجمة ركنــدورف رغــم التزامها بالظاهرة هنا فاقدة لجزء من دلالة الأصل .

أما ريفلين فقد التزم بالالتفات مباشرة من الغيبة קמט מצחו إلى الخطاب יורך דעת ، دون إضافة بما يعني أن ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من دلالته .

أما بن شمش فنجده لم يلتزم بالأصل ، بل صاغ الآيات على الغيبة بلا التفات بما يعني إضاعته لدلالة الظاهرة هنا . ولم يكتف بهذا بل أضاف من لدنه في صـــدارة الآيـــة الأولى ، كمـــا فعـــل ركندورف ، لفظ השליח بما أضاع دلالة إجلاله صلى الله عليه وسلم . كما أنه لم يدرك معـــنى (الأعمى) وأن المراد به (الأعمى) على الحقيقة ، حيث كان "ابن أم مكتوم" أعمى وهو من نزلت فيه هذه الآيات ، إلاّ أن المترجم جاء بالأعمى على سبيل التشبيه אדם התועה כעיוור (إنسان ضال كالأعمى) ، وهو وصف خاطيء لا يلائم نسق الأصل ولا أسباب النزول . بما يخرج ترجمته عن حد الالتزام ويجعلها قاصرة عن مراد الأصل ، وبالتالي فترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

(١) בן שמש : עמ' 372 .

(٢) الزمخشري : ج٤، ص٧٠١ . أبو السعود : ج٩ ، ص ١٠٧ . الألوسي : ج٣ ، ص٣٩ .

ثانياً : المخالفة بين الأزمنة :

أ- الالتفات من زمن الماضي إلى زمن المضارع :

الأنعام (٩٩) : ﴿ وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضراً نخرج منه حباً متراكباً ...﴾

ركندورف : **הוא מוריד את הגשם מן השמים, בו נוציא את זרע כל הדברים ואת כל ירב ואת כל דגן הארץ ...**(١)

ريفلين : **והוא אשר הוריד מן השמים מים ונוצא בהם נצני כל דבר, ונוצא בהם ירוק אשר נוציא ממנו גרעין ערוך טורים, ...**(٢)

بن شمش : **והוא המוריד מים מן השמים להרוות הארץ ולהצמיחה בנבטי כל צמח וירק עם גרעינים ערוכים ...**(٣)

التفسير : (وهو الذي أنزل من السماء ماء) تذكير لنعمة أخرى من نعمه تعالى منبئة عن كمال القدرة وسعة الرحمة ؛ أي أنزل من السحاب أو من سمت السماء ماء خالصاً هو المطر ، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح للاهتمام والتشويق . (فأخرجنا) التفت إلى التكلم إظهاراً لكمال العناية بشأن ما أنزل الماء لأجله ، أي فأخرجنا بعظمتنا بذلك الماء مع وحدته (نبات كل شيء) نبت كل صنف من أصناف النجم والشجر وأنواعهما . (فأخرجنا منه خضراً) شروع في تفصيل ما أجمل من الإخراج ؛ أي فأخرجنا من النبات ما لا ساق له وهو السنبل المنتظم للحبوب المتراكبة بعضها فوق بعض . (نخرج) وقرئ يخرج منه ، وصيغة المضارع لاستحضار الصورة لما فيها من الغرابة ؛ أي نخرج من ذلك الخضر .(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات بين الأزمنة في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به ؛ حيث حول الفعل (أنزل) الماضي إلى صيغة الحال **מוריד** ، مثلما حوّل الماضي (فأخرجنا) إلى المستقبل **נוציא** ، مع حذفه للأفعال (فأخرجنا – نخرج) ، بما أضاع دلالة الالتفات في الآية وأخل بنسق الأصل ، خاصة وأنه عطف ما يلي الفعل (فأخرجنا) الأول على أنه مفاعيل له دون مراعاة للمعنى ، بما أضاع دلالة التفصيل بعد الإجمال . كما لم يلتزم بالتقديم والتأخير (من السماء ماء) إذ جعل المقابل **את הגשם**

---

(١) רקנדורף : עמ' 77 .

(٢) ריבלין : עמ' 134 ، 135 .

(٣) בן שמש : עמ' 83 .

(٤) أبو السعود : ج٣، ص ١٦٦ . الألوسي : ج ٨ ، ص ٢٣٨ . أبو حيان الأندلسي : ج٤ ، ص٥٩٧، ٥٩٨.

מן השמים بما أفقد الترجمة دلالة الاهتمام والتشويق المستفادة من التقديم للجار والمجرور على المفعول الصريح في الأصل . وإن التزم بالالتفات الضميري (هو- نا)، إلاّ أن ترجمته جاءت غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته . ومما يؤكد هذا أنه في الآية (٢١) من سورة الزمر جعل مقابل قوله تعالى (الله أنزل من السماء ماء) אלהים מוריד מים מן השמים ، في حين في قوله تعالى (ثم يخرج به زرعا) جعل المقابل ולהוציא זרעים ، دون مراعاة لدلالة الالتفات من الماضي إلى المستقبل ، بما يؤكد تعمد المترجم في عدم الالتزام بما يفقد ترجمته جزءاً من معنى الأصل .

أما ريفلين فنجده قد التزم بالالتفات من الماضي הוריד – ונוצא – ונוצא إلى المضارع נוציא ، بما يعني إدراكه لدلالة الالتفات في الأصل . كما حافظ على الالتفات الضميري من الغيبة إلى التكلم ، والتزم كذلك بتقديم الجار والمجرور (من السماء) على المفعول (ماء) מן השמים מים ، فهو الأفضل والأكثر التزاماً بالأصل . ومما يؤكد دقته أنه في الآية (٢١) من سورة الزمر قد التزم بالالتفات فيها من الماضي (أنزل) إلى المستقبل (يُخرج) فجعل مقابلها הוריד – יוציא ، محافظاً بذلك على دلالة الالتفات في الآية الكريمة . فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فلم يلتزم بنسق الأصل حيث حوّل صيغة الماضي (أنزل) إلى صيغة الحال המוריד ، ثم حوّل الفعل الماضي (فأخرجنا) إلى صيغة المصدر להצמיחה ، مع حذفه للفعلين (فأخرجنا – نخرج) ، بما أضاع دلالة الالتفات في الآية الكريمة . وفي مقابل حذفه أضاف להרוות הארץ (لسقي الأرض)، وهي إضافة تفسيرية لم يقدرها أحد من المفسرين هنا . كما لم يلتزم بالالتفات الضميري من الغيبة إلى التكلم ، ولم يلتزم كذلك بالتقديم والتأخير للجار والمجرور فجعل المقابل מים מן השמים ، بما يجعل ترجمته قاصرة للغاية عن مراد الأصل ، غير ملتزمة به . ومما يؤكد قصور ترجمته أنه في الآية (٢١) من سورة الزمر جعل مقابل (أنزل) الماضي صيغة الحالמוריד ومقابل (يخرج) المستقبل صيغة الحال מוציא كذلك ، بما أضاع دلالة الالتفات في الآية الكريمة . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل في الآيتين .

*****

النحل (٩٩) : ﴿ إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ﴾

ركندورف : כי לא שליט הוא במאמינים ובבוטחים באלהים . (١)

ريفلين : כי אין לו שלטון על אלה אשר יאמינו וישענו על אלהיהם . (٢)

بن شمش : שאין לו כל שילטון על המאמינים הסומכים על ריבונם . (٣)

---

(١) רקנדורף : עמ' 158 .

(٢) ריבלין : עמ' 275 .

(٣) בן שמש : עמ' 164 .

التفسير : (إنه) الضمير للشأن أو للشيطان (ليس له سلطان) تسلط وولاية (على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون) ؛ أي إليه يفوضون أمرهم وبه يعوذون في كل ما يأتون وما يذرون . وإيثار صيغة الماضي في الصلة الأولى للدلالة على التحقق كما أن اختيار صيغة الاستقبال في الثانية لإفادة الاستمرار التجددي . وفي التعرض لوصف الربوبية عدة كريمة بإعاذة المتوكلين ، والجملة تعليل للأمر بالاستعاذة أو لجوابه المنوي ؛ أي يعذك .(١)

وفي مقابل دلالة الالتفات بين الأزمنة في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الآية بصيغة الحال في الحالتين מאמינים – בוטחים ، بما أضاع دلالة الالتفات هنا. كما أنه لم يلتزم بتقديم قوله تعالى (على ربهم) ؛ حيث أخره مقدماً عليه الفعل בוטחים באלהים بما أفقد الآية دلالة التقديم للاختصاص هنا ، مع حذفه للضمير في (ربهم) وما فيه من تشريف لهم بنسب الرب إليهم . ومما يؤكد قصور الترجمة هنا وتعمد المترجم عدم الالتزام بالأصل أنه في الآية (٣٦) من سورة الشورى في قوله تعالى (وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون) جعل المقابل והוכן למאמינים ובוטחים באדוניהם ، مضيعاً لدلالة الالتفات ، وإن التزم بالضمير في (ربهم) خلافاً لما هو الحال هنا . وكذلك في الآية (٥٩) من سورة العنكبوت في قوله تعالى (الذين صبروا وعلى ربهم يتوكلون) جعل مقابلها ומחכים לד' ושמים מבטחם באדוניהם ، حيث لم يلتزم فيها بالالتفات بين الأزمنة ولا بالتقديم والتأخير للجار (على ربهم) ، مع مغايرته للمقابلات (يتوكلون – ربهم) عما هو في آية سورة النحل، والمترجم لم يدرك فائدة ولا مغزى الالتفات من الماضي إلى المستقبل في الأصل . وربما يقال إن صيغة מאמינים تؤدي المعنى ، إلا أنها صيغة قاصرة عن مراد الأصل ؛ لأنها تقابل (المؤمنون) وليس (الذين آمنوا) . ومن ثم فإن عدم التزام المترجم بالأصل جعل ترجمته قاصرة عن المعنى فاقدة للكثير من بلاغة الأصل .

أما ريفلين فنجده غير ملتزم بالالتفات ، حيث صاغ الآية في الحالتين على صيغة الاستقبال יאמינו – וישענו ، بما أفقد ترجمته دلالة الالتفات في الآية ، كما لم يلتزم بالتقديم والتأخير في الأصل ، وإن حرص على الضمير في (ربهم) ، ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل . ومما يؤكد سوء ترجمته هنا أنه في الآية (٣٦) من سورة الشورى في قوله تعالى (للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون) جعل مقابله לאשר האמינו על אלהיהם וישענו ؛ أي أنه التزم بدلالة الالتفات بين الأزمنة من ناحية ، كما التزم بالتقديم والتأخير من ناحية أخرى ، فترجمته هنا أفضل مما هو الحال في آية سورة النحل . يؤكد هذا التزامه أيضاً في الآية (٥٩) من سورة العنكبوت في قوله تعالى (الذين صبروا على ربهم يتوكلون) جعل مقابلها אשר יחלו ועל אלהיהם ישענו ، حيث حافظ على الالتفات الزمني مع الالتزام بالتقديم والتأخير . ومن ثم فإن ترجمة ريفلين هنا – سورة النحل – قاصرة عن المعنى غير ملتزمة وينبغي تعديلها بحسب صيغة آية سورة الشورى .

---

(١) أبو السعود : ج٥ ، ص ١٤٠ .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف ، حيث صاغ الآية في الحالتين على صيغة الحال המאמינים – הסומכים بما أضاع دلالة الالتفات بين الأزمنة مع عدم التزامه بالتقديم والتأخير، وهو ما أدى به إلى جعل הסומכים על ריבונם وصفاً (للذين آمنوا) وليس جملة مستقلة معطوفة عليها بما يخل تماماً بمراد الأصل . وإن التزم خلافا لركندورف بالضمير في (ربهم) ، فترجمته هنا قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل . يؤيد هذا أنه صاغ آية سورة الشورى بنفس الصيغة المستخدمة هنا ، بينما في آية سورة العنكبوت جعل مقابلها אשר התאזרו בסבלנות וסמכו על ריבונם بصيغة الماضي في الحالتين خلافاً للأصل ، أي أنه في جميع الحالات جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة به . ومن ثم جاءت الترجمات جميعاً غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه في آية سورة النحل ، وبالتالي فالترجمة المقترحة هي ترجمة ريفلين لآية سورة الشورى על אשר האמינו ועל ריבונם ישענו .

*****

فاطر (٩) : ﴿ والله الذي أرسل الرياح فتثير سحاباً فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور ﴾

ركندورف : אלהים שולח את הרוחות ומעלה את הנשיאים להשקות בהם ארץ עיפה ולהחיות את הארץ אחרי מותה ... [١]

ريفلين : ואלהים הוא אשר שלח את הרוחות ויעלו ענן, ונולך אותו אל ארץ מתה, ונחיה בו את הארץ אחרי מותה ... [٢]

بن شمش : אללה משיב את הרוחות להעלות עננים על פני ארץ חריבה להחיות בגשם אדמה לאחר היותה כמתה, ... [٣]

التفسير : (والله الذي أرسل الرياح) قرئ الريح . وصيغة المضارع في قوله تعالى (فتثير سحاباً) لحكاية الحال الماضية التي تقع فيها إثارة الرياح للسحاب ، استحضاراً لتلك الصورة البديعة الدالة على كمال القدرة والحكمة الربانية ؛ ولأن المراد بيان إحداثها لتلك الخاصية ولذلك أسند إليها . أو للدلالة على استمرار الإثارة ، وهكذا يفعلون فيما فيه نوع تميز وخصوصية بحالة تستغرب ، أو تهم المخاطب . (فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض) إيراد الفعلين على صيغة الماضي للدلالة على التحقق ، وإسنادهما إلى نون العظمة المنبئ عن اختصاصهما به تعالى لما فيهما

---

(١) רקנדורף : עמ' 255 .

(٢) ריבלין : עמ' 482 .

(٣) בן שמש : עמ' 263 .

من مزيد الصنع، ولتكميل المماثلة بين إحياء الأرض وبين البعث الذي شُبه به بقولـه (كـذلك النشور) في كمال الاختصاص بالقدرة الربانية .[١]

وفي مقابل دلالة الالتفات على مستوى الأزمنة في الآية نجد ركندورف قد صاغ الفعل الماضي (أرسل) على صيغة الحال שולח، وكذلك الفعل (فتثير) ומעלה ، بينما صاغ الفعلين الماضيين (فسقنا ، فأحيينا) على صيغة المصدر להשקות בהם – ולהחיות ، وهو بهذا قد أضاع دلالة الالتفات من الماضي إلى المستقبل في الآية . كما أخطأ في إرجاع فاعل (فتثير سحاباً) فالفاعل هنا هو (الرياح) ، بينما جعل المترجم الفاعل هو الله I ، بما يفقد الآية قدراً كبيراً من قوة التصوير البلاغية لها ، خاصة تصوير السحاب تدفعه الرياح فينساق لها بإذن ربه وهو ما لم يدركه المترجم هنا . كما أنه بتحويله للأفعال الماضية إلى صيغة المصدر أفقد الآية دلالة الالتفات على مستوى الضمائر من الغيبة (الله) إلى التكلم (نا) ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجده أكثر دقة والتزاماً إذ صاغ الفعل الأول بصيغة الماضي שלח ثم استخدم صيغة المستقبل المسبوق بواو التابع ויעלו وهو هنا قد فقد دلالة الالتفات إلى المستقبل؛ ذلك أن صيغة ויעלו إنما هي صيغة ماضي باعتبار دلالة واو التابع هنا . ومما يؤكد هذا أنه استخدم نفس الصيغة مع الأفعال الماضية (فسقناه ، فأحيينا) ונולך אותו – ונחיה ، بما يؤكد أنه لم يتمكن من إدراك المغزى الدقيق في الأصل للالتفات وإن حاول الوصول إليه بمخالفته لصيغة שלח الأولى . كما أنه كان ملتزماً بإسناد الفاعلية للرياح ، والالتزام كذلك بالالتفات على مستوى الضمائر من الغيبة (الله) אלהים إلى المتكلم נולך – נחיה فهو رغم دقته ، إلا أن ترجمته جاءت فاقدة لجزء من المعنى .

أما بن شمش فكان على غرار ركندورف في عدم الالتزام بالالتفات في الأصل ، حيث نجده صاغ الفعل (أرسل) على صيغة الحـال משיב את הרוחות ثم التفـت إلى صـيغة المصـدر להעלות – להחיות ، بما أضاع جزءاً من دلالة الأصل هنا . كما يؤخذ عليه حذفـه للفعـل (فسقناه) بما أخل بترتيب الأفعال والأحداث في الأصل . كما أضاع دلالة الالتفات على مستوى الضمائر من الغيبة (الله) אללה إلى التكلم (نا) ، إذ أتى بصيغ المصدر ، بما جعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديل الفعل ויעלו إلى صيغة المستقبل المباشر المسبوق بواو العطف ויעלו وذلك وفقاً لما ورد في (أرميا ١٩/٢٣) (أرميا ٢٣/٤٦).

*****

---

(١) الزمخشري : ج ٣، ص٦٠١ . أبو السعود : ج٧، ص ١٤٥ . الألوسي : ج ٢٢ ، ص ١٧٢ .

ب- الالتفات من زمن المضارع إلى زمن الماضي :

النحل (٢٨) : ﴿ الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم فألقوا السلم ما كنا نعمل من سوء بلى إن الله عليم بما كنتم تعملون ﴾

ركندورف : **האנשים אשר הומתו מהמלאכים וחטאו על נפשותיהם יבקשו שלום ויאמרו : לא פעלנו עוול، אך אלהים יודע את אשר עשיתם !** (١)

ريفلـــــين : **אשר יאספום המלאכים [אלה] החטאים בנפשותם וקראו לשלום [לאמור] : " לא עשינו כל רע ". " לא כן، כי יודע אלהים את אשר הייתם עושים.** (٢)

بن شمـــش : **ואלה אשר חטאו לעצמם יאמרו מתוך כניעה למלאכי המוות הבאים לקחת את נשמותיהם : " לא עשינו כל רעה " ، ויקבלו תשובה : " אכן، אללה יודע מה היו מעשיכם .** (٣)

التفسير : (الذين تتوفاهم الملائكة) العدول إلى صيغة المضارع لاستحضار صورة توفيهم إياهم لما فيها من الهول ، والموصول في محل الجر على أنه نعت للكافرين أو بدل منه، أو في محل النصب أو الرفع على الذم . وفائدته تخصيص الخزي والسوء بمن استمر كفره إلى حين الموت دون من آمن منهم ، ولو في آخر عمره أي على الكافرين المستمرين على الكفر إلى أن تتوفاهم الملائكة . (ظالمي أنفسهم) أي حال كونهم مستمرين على الكفر . (فألقوا السلم) أي فيلقون ، والعدول إلى صيغة الماضي للدلالة على تحقق الوقوع ، والمراد فأسلموا وأخبتوا ، وجاءوا بخلاف ما كانوا عليـه في الدنيا من الشقاق والكبر . (ما كنا نعمل من سوء) وجحدوا ما وجد منهم من الكفر والعدوان ، فرد عليهم أولو العلم (إن الله عليم بما كنتم تعملون) فهو يجازيكم وهذا أوانه .(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات من المضارع إلى الماضي في الآية نجد ركندورف قد عكـس صـيغ الأفعال، حيث صاغ الفعل المضارع (تتوفاهم) بالمقابل الماضي **הומתו** ، بينما حوّل الفعل (فألقوا) الماضي إلى المقابل **יבקשו שלום** المستقبل ، وبالتالي فهو غير ملتزم بالالتفات فأضاع دلالته. كما يؤخذ عليه تحويله للفعل (تتوفـاهم) المـبني للمعلـوم إلى صـيغة المـبني للمجهـول **הומתו מהמלאכים**، كما حول قوله تعالى (ظالمي أنفسهم) من زمن الحـال إلى الماضـي **וחטאו על נפשותיהם** ، ولم يلتزم بصيغة المضارعة في قوله تعالى (بما كنتم تعملون) وما فيها من استحضار لصورة أعمالهم ماثلة أمام أعينهم ، فجعل المقابل **אשר עשיתם** بالماضي ، بما أفقد الترجمة جزءا

---

(١) רקנדורף : עמ' 153 .
(٢) ריבלין : עמ' 268 .
(٣) בן שמש : עמ' 156 .
(٤) الزمخشري : ج٢ ، ص ٦٠٢ . أبو السعود : ج٥ ، ص ١٠٩.

من دلالة الأصل . ومن ثم فإن ترجمته هنا غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . ومما يؤكد قصور ترجمته أنه أضاف في الهامش أن المراد بـ (الذين تتوفاهم الملائكة) عاد وثمود ، وليس كل من لم يؤمن بما فيهم اليهود أنفسهم . كما أنه في الآية (٩٧) من سورة النساء جعل مقابل قوله تعالى (توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم) **החוטאים המומתים מהמלאכים** ، ولم يلتزم فيها بالالتفات بين الأزمنة كذلك ، وهو ما يؤكد عدم التزامه بالأصل .

أما ريفلين فنجده ملتزماً بصيغة الالتفات من المضارع **יאספום** إلى الماضي **וקראו לשלום**، كما حافظ على صيغة الحال (ظالمي أنفسهم) **החטאים בנפשותם** . والتزم بصيغة المضارع في ختام الآية **אשר הייתם עושים** . وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه . ومما يؤكد التزامه أنه التزم بنفس المقابل في الآية (٩٧) من سورة النساء .

أما بن شمش فلم يلتزم بالأصل حيث نجده يقدم ويؤخر خلافاً للأصل ؛ إذ قدم مقابل (ظالمي أنفسهم فألقوا السلم) على قوله تعالى (تتوفاهم الملائكة). كما جعل مقابل الفعل (تتوفاهم) **הבאים לקחת את נשמותיהם** ؛ أي حوّل الفعل إلى صيغة مركبة من الحال مع المصدر، في حين جعل المقابل (فألقوا السلم) **יאמרו מתוך כניעה** ، حيث استخدم صيغة المستقبل من الفعل **אמר** . وهو بهذا التدخل في النص وعدم الالتزام بنسق الأصل جعل الالتفات لديه من المستقبل **יאמרו** إلى الحال **הבאים לקחת את** بما أضاع دلالة الالتفات في الأصل . كما لم يلتزم بصيغة المستقبل (تعملون) إذ جعل مقابلها صيغة اسمية **מה היו מעשיכם** (ماذا كانت أعمالكم) بما يجعل ترجمته غاية في البعد عن الالتزام والقصور عن دلالة الأصل . يؤكد هذا أنه سار على نفس النسق في الآية (٩٧) من سورة النساء ، حيث قدّم وأخر ولم يلتزم بالالتفات بين الأزمنة فيها كذلك . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل والأقرب للمعنى .

*****

الكهف (٤٧) : ﴿ ويوم نسير الجبال وترى الأرض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً ﴾

ركندورف : **ביום ההוא נשים את ההרים למישור ואת הארץ לבקעה : אז נקבץ את כל בני האדם ، ולא יפקד איש מהם** . (١)

ريفلين : **ויום [יש] אשר נעתיק את ההרים، וראית את הארץ מתיצבת [על אלהים] ، ואספנום ולא נעזב מהם איש** . (٢)

بن شمش : **זכור את היום בו נעתיק את ההרים והגבעות ויתגלה מישור הארץ השטוחה . אז נאסוף את בני האדם כולם ולא נשאיר אחד מהם ،...** (٣)

---

(١) רקנדורף : עמ' 170 .

(٢) ריבלין : עמ' 303 .

(٣) בן שמש : עמ' 177 .

التفسير : (ويوم نسير الجبال) منصوب بمضمر ؛ أي اذكر حين نقلعها من أماكنها ونسيرها في الجو على هيئاتها . وقرئ تُسيَّر على صيغة البناء للمفعول جرياً على سنن الكبرياء وإيذانا بالاستغناء عن الإسناد إلى الفاعل لتعينه ، وقرئ تَسير من سارت . (وترى الأرض) أي جميع جوانبها، والخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو لكل أحد ممن يتأتى منه الرؤية ، (وحشرناهم) جمعناهم إلى الموقف من كل أوب . وإيثار صيغة الماضي بعد (تسير) و(ترى) للدلالة على تحقق الحشر المتفرع على البعث الذي ينكره المنكرون وعليه يدور أمر الجزاء . وقيل هو للدلالة على أن حشرهم قبل التسيير والبروز ليعاينوا تلك الأهوال، كأنه قيل وحشرناهم قبل ذلك، (فلم نغادر) لم نترك .[١]

وفي مقابل دلالة الالتفات من المضارع إلى الماضي نجد ركندورف غير ملتزم به إذ صاغ الأفعال جميعاً على الاستقبال נשים – נקבץ – יפקד بما أضاع دلالة الالتفات في الآية ، كما يؤخذ عليه تحويله للضمير في (نغادر) من التكلم بنون العظمة إلى ضمير الغائب خلافاً للأصل . كما يؤخذ عليه حذفه للفعل (ترى) وما فيه من مشاهدة ومعاينة لهذا الموقف العظيم الهائل القدر . وبالتالي جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فكان أفضل وأكثر التزاماً حيث حافظ على زمن المضارع נעתיק ، إلا أنه لم يلتزم بالمضارع في (ترى) إذ جعل مقابله וראית ، وربما قيل جرياً على نسق واو التابع والتي يتحول معها الفعل للزمن المعطوف عليه أي إلى المستقبل، إلا أن هذا ليس صحيحاً ؛ لأنه استخدم الواو العاطفة أمام الماضي في مقابل (حشرناهم) ואספנום بما يحوّل الفعل هنا للمضارع كذلك . ومن ثم فالمترجم لم يلتزم هنا بصيغة المضارع (ترى) بل جعل مقابلها صيغة الماضي ، لكنه حافظ على صيغة الماضي (وحشرناهم) ואספנום ، والتزم كذلك بصيغة (فلم نغادر) ולא נעזב بالضمير للمتكلم ، وهو بالتالي أفضل من ركندورف حيث حافظ على الالتفات من المستقبل إلى الماضي وإن أخذ عليه كون الفعل (ترى) ماضياً لديه ، ولذا يجب تعديله، فترجمته قريبة إلى حد كبير من المعنى إلا أنها غير وافية به .

أما بن شمش فنجده يسير على نهج ركندورف حيث لم يلتزم بالالتفات جاعلاً الأفعال جميعاً للاستقبال נעתיק – ויתגלה – נאסוף ، بما أضاع دلالة الالتفات لديه . كما يؤخذ عليه تحويله للفاعل في (ترى) وهو للخطاب إلى صيغة الغيبة ויתגלה عائداً بالفاعل إلى الأرض مما أضاع دلالة تهويل الأمر بالمعاينة. بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديل صيغة וראית إلى ותראה .

*****

---

(١) أبو السعود : ج٥ ، ص ٢٢٦ . الزمخشري : ج٢ ، ص ٧٢٦ .

النمل (٨٧) : ﴿ويوم يُنفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الأرض إلاّ من شاء الله وكل أتوه داخرين﴾

ركندورف : ביום התקע בשופר רעדה תאחז את כל שוכני השמים ויושבי הארץ זולתי ד' ואת יראיו .[١]

ريفلين : וביום יתקע בשופר , וחרד כל אשר בשמים וכל אשר בארץ , בלעדי אשר חפץ אלהים , והכל יבואו אליו , והם יז רבו .[٢]

بن شمش : ביום ההוא ייתקע בשופר ויחרד כל מי שבשמים ובארץ – זולתי אלה כפי שאללה יחליט – וכולם יבואו אליו נכנעים .[٣]

التفسير : إيراد صيغة الماضي (ففزع) دون يفزع ، مع أن المعطوف عليه مضارعاً (يُنفخ) للدلالة على تحقق وقوعه إثر النفخ وثبوته وأنه كائن لا محالة . لأن الفعل الماضي يدل على وجود الفعل وكونه مقطوعاً به . والمراد فزعهم عند النفخة الأولى حين يصعقون . (إلاّ من شاء الله) إلا من ثبت الله قلبه من الملائكة ، وقيل الشهداء . وعن الضحاك أنهم الحور والخزنة وحملة العرش .[٤]

وفي مقابل دلالة الالتفات بين الصيغ من المضارع إلى الماضي نجد ركندورف قد حوّل صيغة المضارع الأولى (ينفخ) إلى صيغة المصدر התקע בשופר ، ثم حول صيغة الفعل (ففزع) من الماضي إلى المضارع רעדה תאחז بما يخل بدلالة الالتفات في الأصل ، إذ لم يظهره المترجم هنا . ثم نجده يخطئ في نقل معنى قوله تعالى (إلا من شاء الله) ؛ أي لن يفزع من ثبّته الله I ، بينما جاءت الترجمة זולתי ד' ואת יראיו (باستثناء الرب وأتقيائه) . وما أشد البعد في المعنى بين الترجمة وبين الأصل، فالمترجم يستثني من الفزع الله جل جلاله ، في حين أن الأصل يستثني من ثبته الله I ، خاصة وأن لفظ יראיו قد يشمل في معناه (من في الأرض) في حين أن الأصل يستثني الملائكة أو الشهداء أو الخزنة وحملة العرش حسبما ذكر المفسرون، ومن ثم فالترجمة قاصرة هنا عن دلالة الأصل . ثم نجده يؤكد خطأه وتعمده عدم الالتزام بحذفه قوله تعالى (وكل أتوه داخرين) أي صاغرين للحساب وتلقي الثواب والعقاب ، ومن ثم فالمترجم لم يلتزم بالأصل وجاءت ترجمته بعيدة عن معناه .

(١) רקנדורף : עמ' 224 .
(٢) ריבלין : עמ' 411 .
(٣) בן שמש : עמ' 230 .
(٤) الزمخشري : ج٣ ، ص ٣٨٦ . أبو السعود : ج٦ ، ص ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

أما ريفلين فكان على نقيض سابقه تماماً حيث حافظ على الالتفات من صيغة المضارعة **יתקע בשופר**، إلى صيغة الماضي **וחרד** فهو ملتزم بالظاهرة هنا . كما أنه أدرك المراد الدقيق من قوله تعالى (إلا من شاء الله) فجاء بالمقابل **בלעדי אשר חפץ אלהים** ، كما التزم بمقابل قوله تعالى (وكل أتوه داخرين) **והכל יבואו אליו** ، **והם יזרבו** ، وإن يؤخذ عليه عدم الالتزام بصيغة الماضي (أتوه) إذ جعل مقابلها مضارعاً **יבואו אליו** بما يخل بالمعنى المراد في الأصل . كما أن المقابل **זרב** والذي يعني (تفجّر- تدفّق- انبجس) ، كما في (أيوب٦ / ١٧) (**בעת יזרבו נצמתו** إذا جرَت انقطعت) ،[١] بعيد عن معنى (داخرين) والذي يعني صاغرين؛ أي أذلاء .[٢] فالمترجم رغم إدراكه للكثير من دلالات الآية إلا أن هذا المقابل غير دقيق في معناه ، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة إلى حد كبير من المراد وإن شابها بعض قصور في مفرداتها . لكنه كان أفضل من ركندورف كثيراً .

أما بن شمش فقد التزم بصيغة المضارعة (ينفخ) **ייתקע בשופר**، لكنه لم يلتزم بصيغة الماضي (ففزع) إذ جعل المقابل مضارعاً **ויחרד** بما يخل كثيراً بدلالة الالتفات في الأصل . كما أنه حذف قوله (ومن في) الثانية مكتفياً بذكرها مع (السموات) ، غير مدرك أن التكرار لها هنا هو لتعدد التعالق فإن جنس من في السموات مختلف عن جنس من في الأرض ، ومن ثم وجب التكرار وهو ما أضاع دلالته المترجم بحذفه له . كما أنه جعل مقابل قوله تعالى (إلا من شاء الله) **זולתי אלה כפי שאללה יחליט** ، ولا شك في أن ثمة فارقاً بين المشيئة والتقرير (الإقرار) هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى حوّل صيغة الماضي (شاء) إلى مضارع **יחליט**، بما يفقد النص جزءاً من دلالاته. كما يؤخذ عليه عدم الالتزام بصيغة الماضي (أتوه) وما فيها من دلالة تحقق الأمر وحدوثه إذ أتى بالمقابل بصيغة المضارع **יבואו אליו בכנעים** ، إلا أنه أدرك دلالة (داخرين) . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة الأصل قاصرة عن معناه .

وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديلها لتلافي ما شابها من قصور إلى : **ביום יתקע בשופר** ، **וחרד כל אשר בשמים וכל אשר בארץ** ، **בלעדי אשר חפץ אלהים** ، **והכל באו אליו** ، **והם נכנעים [מושפלים]** .

*****

ت- الالتفات من زمن المضارع إلى زمن الأمر :

هود (٥٤) : ﴿ ....قال إني أُشهد الله واشهدوا أنّي بريء مما تشركون ﴾

ركندورف : ...**ויאמר : עד ד' וגם אתם תעידו בי כי נקי אנכי מעבודתכם** .[٣]

---

(١) א . אבן שושן : ע' זרב . ד . שגיב : ע' זרב . י . שטיינברג : ע' זרב .

(٢) الزمخشري : المرجع السابق ، نفسه. أبو السعود : المرجع السابق، نفسه. الراغب الأصفهاني : ص١١٦ .

(٣) רקנדורף : עמ' 127 .

ريفلين : ...ויאמר : " מעיד אנכי לי עדים את אלהים ואתכם, כי נקי אנכי מאשר תשתפו . [١]

بن شمش : ...אז הכריז הוד ואמר : " אני מעיד עלי את אללה ואתכם שאין אני אחראי לאלילים שאתם משתפים עמו . [٢]

التفسير : (إني أُشهد الله واشهدوا) (لم يقل أشهد الله وأشهدكم) ؛ لأن إشهاد الله تعالى على البراءة من الشرك إشهاد صحيح ثابت في معنى تثبيت التوحيد وشدّ معاقده ، وأما إشهادهم فما هو إلا تهاون بدينهم ودلالة على قلة المبالاة بهم فحسب ، فعدل به عن لفظ الأول لاختلاف ما بينهما وجيء به على لفظ الأمر بالشهادة ، كما يقول الرجل تهكماً بآخر : أشهد على أني لأحبك، استهانة بحاله . [٣]

وفي مقابل دلالة الالتفات من المضارع إلى الأمر في الآية ، نجد ركندورف حاول الالتزام بالصيغ لكنه لم يتمكن من هذا ؛ إذ جعل الصيغة الأولى עד ד' صيغة اسمية (شاهد الرب) ، كما أنه في الحالة الثانية حوّل الأمر (اشهدوا) إلى المستقبل תעידו (وأنتم تشهدون) فهو قد أخفق في نقل المعنى المراد من الالتفات في الآية وإن أشعر بوجود الظاهرة ، فترجمته قاصرة عن المعنى .

أما ريفلين فنجده قد حوّل الصيغة الأولى المضارع إلى صيغة الحال מעיד אנכי (إني مشهد الرب وإياكم لي شهوداً) ، ثم حذف صيغة الأمر (اشهدوا) ؛ أي أنه أدمج الصيغتين معاً بما أضاع دلالة الالتفات لديه ، حيث ساوى بين الشهادتين شهادة الله وشهادة هؤلاء المكذبين . فترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ريفلين حيث صاغ الحالة الأولى מעיד بصيغة الحال مع حذف صيغة الأمر (اشهدوا) اكتفاء بالصيغة الأولى ، بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل. ومن ثم جاءت الترجمات جميعاً قاصرة عن معنى الأصل .

ومن ثم فالترجمة المقترحة هي تعديل ترجمة ريفلين كما يلي : ויאמר : " אנכי אעיד לי [עדים] את אללה ، וגם אתם הָעידו [היו עדים] בי ، כי נקי אנכי מאשר תשתפו . [٤]

*****

(١) ריבלין : עמ' 222 .

(٢) בן שמש : עמ' 133 .

(٣) الزمخشري : ج٢ ، ص ٤٠٣ ، ٤٠٤ . أبو حيان الأندلسي : ج٦ ، ص ١٦٨ .

(٤) ما ورد من نماذج غير هذه حول الالتفات من الماضي إلى الأمر ، أو من الأمر إلى الماضي ، أو من الأمر إلى المضارع إنما اختلفت حولها القراءات والتقديرات ، بما يخرجها عن حيز الظاهرة . وذلك على سبيل المثال كما في : البقرة ١٢٥ ، ٢٠٣ النساء ١٣٥ ، المائدة ٨ ، الأنعام ٧٢ ، الأعراف ٢٩ . وغيرها .

ثالثاً : المخالفة في العدد :

أ- الالتفات من الإفراد إلى الجمع :

النمل (١٦) : ﴿ وورث سليمان داود وقال يا أيها الناس عُلِّمنا منطق الطير وأوتينا من كـل شيء إن هذا لهو الفضل المبين ﴾

ركنـــــــدورف : ויירש שלמה את דויד ויאמר : בני עמי ! אלהים הורני את שיח בעלי הכנפים ויאזרני בכל דבר : הן זה מותר גלוי .[١]

ريفلين : ויירש שלמה את דויד ، ויאמר : בני האדם ، לֻמדנו שיחת העופות ، וינתן לנו מכל ، אכן זה הוא מיתרון הגליד .[٢]

بـــن شمـــش : כאשר ירש שלמה את דויד הכריז : " בני אדם ! אללה לימד אותי שיחת חיות ועופות והעניק לי בחסדו הטוב כל דבר " .[٣]

التفسير : (وقال يا أيها الناس) تشهيراً لنعمة الله ، وتنويهاً بها ، واعترافاً بمكانها ، ودعاء للناس إلى التصديق بذكر المعجزة التي هي علم منطق الطير، وغير ذلك . وأراد عليه السلام بقوله (علمنا ...وأوتينا) بالنون وجهين : أحدهما : أن يريد نفسه وأباه . والثاني : أن هذه النون يقال لها نـــون الواحد المطاع – لبيان حاله وصفته من كونه ملكاً مطاعاً وليس التجبر والتكبر من لوازمها ، بل قال ذلك تمهيداً لما أراد منهم من حسن الطاعة والانقياد له في أوامره ونواهيه .[٤]

وفي مقابل دلالة الالتفات من المفرد إلى الجمع، نجد ركندورف لم يلتزم به ، بل صاغ الآية في الحالتين بصيغة المفرد ויאמר – הורני بما أضاع دلالة الالتفات العددي هنا . ومما يؤكد تعمـــد إضاعته جزءاً من المعنى أنه عند تعامله مع صيغة المبني للمجهول (عُلِّمنا) (أوتينا) وما فيهما مـــن تعظيم وتشويق لمعرفة الفاعل وهو الله تبارك وتعالى وجذباً لانتباه المتلقي ، نجده حوّلهما إلى صـــيغة المبني للمعلوم אלהים הורני – ויאזרני بما أفقد النص دلالة البناء للمجهول في الحالتين . كما أنه في قوله تعالى (من كل شيء) والمراد به كثرة ما أوتيه وقال "ابن عباس" كل ما يهمه من أمـــر الدنيا والآخرة .[٥] نجد المترجم استخدم المقابل בכל דבר (بكل شيء)، وثمة فارق كبير بين من التي هي للجزء وبين كل التي هي للعموم ، فالعموم هنا جزء مما هو أعم ، وهو ما فقدته الترجمـــة عند التعامل مع النص . كما أشار في هامشه إلى ما ورد في (مل' ٩ / ١٣) والقصة الواردة في هذا

---

(١) רקנדורף : עמ' 220 ، 221 .
(٢) ריבלין : עמ' 402 .
(٣) בן שמש : עמ' 227 .
(٤) الزمخشري : ج٣ ، ص ٣٥٤ . أبو السعود : ج٦ ، ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ .
(٥) أبو السعود : ج٦ ، ص ٢٧٧ .

الموضع تشير إلى قصة سليمان مع "حيرام" عندما استعان به سليمان في إمداده بالأخشاب والحجارة اللازمة لبناء الهيكل ، وما أشد البعد والافتراء عند الإشعار بأن الآية الكريمة تتفق في دلالتها مع ما ورد في المقرا هنا ، فهذا محض كذب وافتراء من المترجم . ومن ثم جاءت الترجمة هنا قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

في حين نجد ريفلين قد التزم بالالتفات من المفرد ויאמר إلى الجمع לֻמדנו مع حفاظه على صيغة البناء للمجهول في الحالتين לֻמדנו – ויִנתן לנו . كما حرص على استخدام مقابل (من كل شيء) المباشر وهو מכל، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل، قريبة من المعنى .

أما بن شمش فنجده قد سار على نهج ركندورف حيث صاغ الآية على الإفراد הכריז – ויאמר – אללה לימד אותי بما أضاع دلالة الالتفات . كما حول صيغة المبني للمجهول إلى صيغة المبني المعلوم אללה לימד אותי – והעניק לי ، وكذلك استخدم مقابل (من كل شيء) כל דבר خلافاً للأصل ، بما أفقد الترجمة الكثير من معني الأصل . وقد أضاف من لدنه لفظ חיות (الحيوانات) وهو ما لم يرد في الأصل ولم يقدره أحد من المفسرين ، ولم يكتف بهذا بل حذف الجملة الاسمية (إن هذا لهو الفضل المبين) واستبدلها بلفظ واحد هو בחסדו جاعلاً المعنى (والله منح لي (آتاني) بفضله الحسن كل شيء) ، وما أبعد هذه الترجمة عن قول سليمان وما فيه من شكر وحمد لله عز وجل . وهو ما أضاعه المترجم إذ جعل الفضل قاصراً على الإيتاء بينما في الأصل يشمل الفضل التعلم والإيتاء معاً . وقد أشار في هامشه إلى (مـل[١] ٥/ ٩– ١٣) وهي فقرات تدور في نفس إطار ما ذكره ركندورف في هامشه ، بما يجعل المترجم يحمّل النص دلالات ومعاني لم ترد به . وبالتالي فهو يوهم القارئ بوجود اقتباس من المقرا في القرآن حسبما يعتقد هو وركندورف سيراً في ذلك على نهج الكثير من المستشرقين اليهود خاصة ، وهو ما يجعل ترجمتيهما غاية في القصور والبعد حتى عن قواعد الأمانة العلمية . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

الزخرف (٣٦،٣٧) : ﴿ ومن يعشُ عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين* وإنهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون أنهم مهتدون ﴾

ركندورف : השב מאחרי זכרון אלהיך הרחום מחברת השטן הוא ، ולעד ידבק בו *. הוא יתעהו מאחרי הדרך הטובה ، והוא ידמה בנפשו ، כי בדרך הטובה הוא . (١)

ريفلين: ואשר עוור הוא מהזהרת הרחמן נועיד לו שטן והוא עמית לו .* ואמנם הסר יסירום מן הדרך וידמו כי הם מאושרים בדרך . (٢)

---

(١) רקנדורף : עמ' 286 .

(٢) ריבלין : עמ' 555 .

بن شمش : לכל המתעלם מאזהרת הרחמן נצרף כחבר לו את אחד השטנים שיטה אותו מן הדרך הישר של המודרכים .[١]

التفسير : (ومَن يعْشُ عن ذكر الرحمن) أي يتعام عن القرآن ، وإضافته إلى اسم الرحمن للإيذان بنزوله رحمة للعالمين . وجمع ضمير الشيطان لأن المراد به الجنس ، وجمع ضمير (مَن) رعاية للمعنى كما أفرد أولاً رعاية للفظ ؛ وذلك لأن (من) مبهم في جنس العائش، وقد قُيض له شيطان مبهم في جنسه ، فلما جاز أن يتناولا لإبهامهما غير واحد ، جاز أن يرجع الضمير إليهما مجموعاً .[٢]

وفي مقابل دلالة الانتقال من الإفراد إلى الجمع نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الآيتين على الإفراد חברת השטן – הוא יתעהו بما أضاع الدلالة السابق ذكرها للالتفات . كما يؤخذ عليه تحويله الجملة الفعلية (نقيد له شيطاناً) والفاعل هو الله تعالى ، إلى الصيغة الاسمية מחברת השטן הוא (من جماعة الشيطان هو) ، وما أشد الفارق بين تقييد الشيطان لذلك المتعامي عن ذكر الرحمن ليزداد ضلالاً فوق ضلاله ، وبين المعنى بأنه من جماعة الشيطان . وفي مقابل هذا حوّل الجملة الاسمية (فهو له قرين) إلى جملة فعلية ולעד ידבק בו (وللأبد يلصق به) بما يخل بدلالة الثبوت والدوام المستفادة من الجملة الاسمية ، خلافاً للتجدد والحدوث المستفاد من الجملة الفعلية . وبالتالي فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته .

أما ريفلين فنجده أكثر التزاماً بالأصل إذ حرص على الالتفات من الإفراد שטן إلى الجمع הסר יסירום وجاء بالمصدر المطلق هنا لحرصه على التوكيد باللام في الأصل ، كما التزم بالصيغة الفعلية للجملة الأولى נועיד לו שטן ، وكذلك بالصيغة الاسمية للجملة الثانية והוא עמית לו ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف حيث صاغ الآيتين بالإفراد אחד השטנים- שיטה אותו بما أضاع دلالة الالتفات هنا . كما دمج الجملة الفعلية والاسمية معاً נצרף כחבר לו את אחד השטנים خلافاً للأصل، كما حذف قوله تعالى (ويحسبون أنهم مهتدون) ، وبالتالي فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

القلم (٤٤) : ﴿ فذرني ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ﴾

ركندورف : הניחו לי ולמכחש בחזיוני הן נצמית את הבוגדים פתאום .[٣]

---

(١) בן שמש : עמ' 298 .

(٢) الزمخشري : ج٤، ص ٢٥٢ . أبو السعود : ج٨ ، ص ٤٧ . الألوسي : ج٢٥ ، ص٨١ .

(٣) רקנדורף : עמ' 333 .

ريفلـــــين : הניחה לי אפוא [לבדי] עם המכחש בדבר הזה נורידם מטה מטה מן המקום אשר לא ידעו .(١)

بن شمـــش : הניחה לי איפא לטפל במתכחשים לאזהרה זו ואני אובילם מדחי אל דחי בדרך לא ידועה .(٢)

التفسير : (فذرني ومن يكذب بهذا الحديث) أي كله إليّ فإني أكفيك أمره ؛ أي حسـبك في الإيقاع به والانتقام منه أن تكل أمره إليّ وتخلي بيني وبينه فإني عالم بما يستحقه من العذاب، وهذا وعيد شديد لمن كذب بما جاء به صلى الله عليه وسلم . (سنستدرجهم) استئناف مسوق لبيـان كيفية التعذيب المستفادة من الأمر السابق إجمالاً ، أي سنستنزلهم إلى العـذاب درجـة فدرجـة بالإحسان وإدامة الصحة وازدياد النعمة ، وذلك أنه تعالى يواتر عليهم النعم مع انهماكهم في الغي ، فيحسبوا أنها لطف لهم منه I فيزدادوا بطراً وطغياناً حتى يحق عليهم كلمة العذاب على أفظـع حال وأشنعها .(٣) وكأنه تعالى قد أفرد الضمير في (فذرني) للإيحاء لهذا المكذب بالمزيد من الوعيد فإنه تعالى قد عدل عن ضمير العظمة وكأنه يؤكد له أنه بالرغم من كل ما يظنه ذلك المكذب من عظمة ومنعة له لن يجد له نصيراً أمام الله تعالى . والتفت تعالى إلى ضمير العظمة (سنســتدرجهم) باعتبار أن هذه الحال لا يقدر عليها إلاّ هو سبحانه فإن الأمر يتطلب تنوعاً في الإنعام مـن مـال ورزق وأعوان رحمة...إلخ وأن الاستدراج أمر لا يقدر عليه بشر فهو تعالى وحده القادر وهو من بيده المن والعطاء نعمة ونقمة . فكان لابد من الالتفات لضمير العظمة .

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف قد التزم بالالتفات من الإفراد לי إلى الجمع נצמית؛ أي أنه حافظ على المعنى ، لكنه من ناحية أخرى أخلّ بنسق الأصل إذ أضاع دلالة الخطاب للرســول صلى الله عليه وسلم (فذرني) وجعل مقابله הניחו بالجمع ، وكأن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يليق به أن يخاطبه المولى عز وجل . كما أنه حوّل (الحديث) من التعريف بـالأداة إلى הזיוני المعرفة بالضمير وهو ما يضيع جزءاً من الدلالة ؛ لأن التعريف بالأداة يعني أنه صار معلوماً لديهم ومعلوماً صدقه وصحة نسبته لله عز وجل ، في حين أن التعريف بالضمير يفيد التشريف والتعظيم بنسبه لله عز وجل دون تأكيد على كونه معلوماً لهم . كما أضاع دلالة (الاستدراج) وما فيها من جمال فاستخدم المقابل הצמית والذي يعني (أباد – أهلك) وهو مقابل قاصر عن جماليات الأصل؛ لأن المراد ليس الإهلاك بل التعذيب بالنعمة ، كما أنه أظهر مقابل الضمير הבוגדים وهو متسق في معناه مع دلالة التكذيب ، لكنه بهذا الإظهار يوحي بوجود التفات من الإضمار إلى الإظهـار خلافاً للأصل . كما أنه أساء فهم معنى (من حيث لا يعلمون) أي لا يعلمون أن الإمهال والإنعام

(١) ריבלין : עמ' 677 .

(٢) בן שמש : עמ' 354 .

(٣) الزمخشري : ج٤، ص ٥٩٥ . أبو حيان الأندلسي : ج٧ ص ٥٨٤ . أبو الســعود : ج٩ ، ص١٨ ،١٩ . الألوسي : ج٢٩ ، ص ٣٦.

عليهم سبب للعقوبات ، في حين جاء المقابل פתאום والذي يعني (فجأة – بغتة) ، وكأن الأمر سيأتي بغتة بما قد يوحي بأن هناك ظلماً لحق هؤلاء . وبالتالي جاءت ترجمته قاصرة عن دلالة الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فنجده قد حافظ على الالتفات من الإفراد לי אפוא [לבדי] עם המכחש إلى الجمع נורידם، كما حافظ على صيغة الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم הניחה، والتزم بتعريف (الحديث) بالأداة בדבר הזה . كما التزم بدلالة (الاستدراج) נורידם מטה מטה أي الإهباط أو الإنزال بالتدريج وهو يتفق مع ما ذكره المفسرون حول دلالته ، كما التزم بالضمير المتصل بالفعل كما في الأصل . والتزم كذلك بدلالة (من حيث لا يعلمون) מן המקום אשר לא ידעו ، وبالتالي فترجمته أكثر دقة والتزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجده غير ملتزم بصيغة الأصل ، بل صاغ الآية على الإفراد לי – ואני بما يخل بمعنى الالتفات هنا ، وإن حافظ على صيغة الخطاب في صدارة الآية للمفرد הניחה، وحافظ على تعريف (الحديث) بالأداة לאזהרה זו. كما أدرك دلالة (الاستدراج) אובילם מדחי אל דחי مع الحفاظ على الضمير الملحق بالفعل ، وكذلك أدرك دلالة (من حيث لا يعلمون) בדרך לא ידועה ، فهو مع حفاظه على نسق الأصل إلا أنه لم يلتزم بالالتفات في الآية بما أفقد ترجمته جزءاً من المعنى . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

ب– الالتفات من الجمع إلى الإفراد :

الأنبياء (١٠٥) : ﴿ ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون ﴾

ركندورف : הן כתבנו בספר הזמירות אשר גלינו אחרי זכרוננו ، כי עבדינו התמימים ינחילו את הארץ .(١)

ريفلين : וכבר כתבנו בזבור אחרי [ספר] ההזהרה כי את הארץ יירשוה עובדי עושי הישר .(٢)

بن شمش : בתהלים כתבנו לאחר האזהרה : צדיקים יירשו ארץ .(٣)

التفسير : (ولقد كتبنا في الزبور) هو كتاب داود عليه السلام ، أي وبالله لقد كتبنا في كتاب داود بعدما كتبنا في التوراة ، أو كتبنا في جميع الكتب المنزلة بعدما كتبنا وأثبتنا في اللوح المحفوظ . (أن الأرض يرثها عبادي الصالحون) أي عامة المؤمنين بعد إجلاء الكفار، وهذا وعد منه تعالى

---

(١) רקנדורף : עמ' 191 .
(٢) ריבלין : עמ' 342 .
(٣) בן שמש : עמ' 198 .

بإظهار الدين وإعزاز أهله .[١] ولعل الالتفات من ضمير العظمة (كتبنا) ومما فيه من تعظيم للأمر وتعظيم لله عز وجل إلى ضمير الإفراد (عبادي) باعتبار أن المراد هنا إقرار وعد ما وتأكيده وليس المراد التعظيم ، ولذا أتى بالضمير على الأصل وهو الإفراد .

وفي مقابل الالتفات في الأصل والدلالة المستفادة منه نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الآية على الجمع **כתבנו – עבדינו** بما أضاع دلالة الالتفات في الأصل . كما يؤخذ عليه أنه جعل مقابل (الزبور) **ספר הזמירות** (كتاب الترانيم) وهو مقابل غير ملائم للأصل . كما أنه أضاف **אשר גלינו** ، وعرّف (الذكر) بالضمير **זכרוננו** بما يفقد النص جزءاً من دلالته ، كما لم يلتزم بتقديم (الأرض) بل أوردها مفعولاً به ، وبالتالي جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته .

أما ريفلين فنجده قد التزم بالالتفات من الجمع **כתבנו** إلى الإفراد **עובדי** ، كما حرص على المقابل الصوتي (للزبور) **זבור** ، وإن خلط بين الزبور بالإفراد وبين (الزُبر) بالجمع . وحافظ على تعريف الذكر بالأداة **הזהרה** ، كما حافظ على تقديم (الأرض) على الفعل ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجده غير ملتزم بالالتفات في الأصل إذ جاء بالجمع **כתבנו** وحذف (عبادي) مكتفياً بالوصف النكرة **צדיקים** بما أضاع الدلالة المستفادة من الالتفات في الآية . كما يؤخذ عليه تقديمه للمفعول (الزبور) **בתהלים** إلى صدارة الجملة خلافاً للأصل الذي يؤكد الفعل وليس المفعول ، بالإضافة لتأخيره ذكر (الأرض) ، كما فعل ركندورف ، وبالتالي فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

الشعراء (١٠٠ ، ١٠١) : ﴿ فما لنا من شافعين * ولا صديق حميم ﴾

ركندورف : **ועתה אין לנו מליץ ، ואין מי יגן בעדנו** .[٢]

ريفلين : **אין לנו עתה כל מפגיעים .* ולא ידיד חם** .[٣]

بن شمش : **וכעת אין לנו מליץ ולא ידיד ומגן** .[٤]

التفسير : (شافعين) جمع الشفعاء لكثرتهم عادة ، كما أن إفراد الصديق لقلّته أو لصحة إطلاقه على الجمع كالعدو تشبيهاً لهما بالمصادر كالحنين والقبول .[٥]

---

(١) أبو السعود : ج٦ ، ص ٨٨ . الزمخشري : ج٣ ، ص ١٣٨.

(٢) רקנדורף : עמ' 216 .

(٣) ריבלין : עמ' 393 .

(٤) בן שמש : עמ' 222 .

(٥) الزمخشري : ج٣ ، ص ٣٢٢ . أبو السعود : ج٦ ، ص ٢٥٣ .

وفي مقابل الالتفات من الجمع إلى الإفراد نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الآيتين على الإفراد מליץ – מי יגן ، مع تحويله لصيغة الآية الثانية من الجملة الاسمية إلى الجملة الفعلية ואין מי יגן בעדנו . بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل وفاقدة لجزء من دلالته .

أما ريفلين فقد حرص على الالتزام بالالتفات من الجمع כל מפגיעים إلى الإفراد ידיד ، كما حافظ على دلالة الجملة الاسمية في الأصل، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث صاغ الآيتين على الإفراد מליץ – ידיד بما أضاع ظاهرة الالتفات العددي هنا ، كما حذف الصفة (حميم) وهو القريب من النفس المخلص في صداقته ، واستبدلها بإضافة الاسم מגן (مدافع – حام) والذي لا مقابل له في الأصل بما يخل بجزء من المعنى ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

سبأ (٤٥) : ﴿ وكذّب الذين من قبلهم وما بلغوا معشار ما آتيناهم فكذبوا رسلي فكيف كان نكير ﴾

ركندورف: **גם האנשים אשר היו לפניהם ، ענו שקר בשלוחיהם ואין להם עשירית הון האנשים הלזו ، ובכל זאת עונים שקר בשלוחי אך גדולה היתה נקמתי.**[١]

ريفلين : **ואכן כחשו אלה אשר [קמו] לפניכם . והם לא השיגו בעשירית מאשר נתנו להם ויתנו את שליחי לכוזבים .** [٢]

بن شمش : **אולם אלה שקדמו להם גם הם התכחשו לשליחיהם אך לקודמיהם לא הענקנו אפילו עשירית ממה שהענקנו להם . הם התכחשו לשליחנו .** [٣]

التفسير : (وكذّب الذين من قبلهم) من الأمم المتقدمة والقرون الخالية كما كذبوا. (وما بلغوا معشار ما آتيناهم) أي ما بلغ هؤلاء عشر ما آتينا أولئك من القوة وطول العمر وكثرة المال ، أو ما بلغ أولئك عشر ما آتينا هؤلاء من البينات والهدى . (فكذبوا رسلي) عطف على (كذّب الذين) بطريق التفصيل والتفسير فجعل تكذيب الرسل مسبباً عنه ، كقول القائل : أقدم فلان على الكفر فكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم .[٤] ولعل الالتفات من الجمع (آتيناهم) إلى المفرد

---

(١) רקנדורף : עמ' 191 .

(٢) ריבלין : עמ' 342 .

(٣) בן שמש : עמ' 198 .

(٤) الزمخشري : ج٣، ص٥٨٩ . أبو السعود : ج٧ ، ص ١٣٨ . أبو حيان الأندلسي : ج٨ ، ص٥٦٠،٥٥٩.

(رسلي) يدل على أن المقام الأول مقام فضل ومنة ، ولذلك حسن استخدام ضمير العظمة لتعظيم الأمر فالله تعالى هو الوحيد القادر على المنح والإعطاء . ثم أتى بضمير الإفراد جريا على الأصل باعتبار المقام مقام تشريف للرسل أنفسهم مع التفصيل لكل رسول على حدة فحسن مجيء الضمير هنا مفرداً، أو باعتبار أن المقام مقام تهديد ووعيد وتعداد لجرائم هؤلاء المكذبين بحلول مصير الأمم السابقة عليهم من الإهلاك والدمار حيث إن تكذيب أحد الرسل هو تكذيب لكافة الرسل السابقين.

وفي مقابل دلالة الالتفات من الجمع إلى الإفراد نجد ركندورف غير ملتزم به ، ذلك أنه حذف قوله تعالى (ما آتيناهم) وحول جملتها من الفعلية إلى الاسمية וְאֵין לָהֶם עֲשִׁירִית הַהוֹן הָאֲנָשִׁים הַלָּזוּ ، وبالتالي أضاع ظاهرة الالتفات وأفقد النص جزءاً من معناه . كما أنه أضاف בִשְׁלוּחֵיהֶם كمفعول للفعل (كذبوا) وهو ما يتفق مع السياق ، إلا أن الترجمة جاءت قاصرة عن دلالة الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فقد حافظ على صيغة الالتفات من الجمع נתנו إلى المفرد שליחי، مع الالتزام بفعلية الجملة كما في الأصل ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجده قد صاغ الآية بصيغة الجمع הענקנו – לשליחנו دون اهتمام بدلالة الالتفات هنا ، كما قدّر مفعولاً للتكذيب الأول לשליחיהם ، كما فعل ركندورف ، وبصفة عامة جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته . ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

ت– الالتفات من الإفراد إلى التثنية :

المائدة (٦٤) : ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غُلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء...﴾

ركندورف : היהודים אומרים، יד אל קפוצה، אמנם ידיהם קפוצים، ארורים הם על אמרי פיהם ! לא כי ידי אל פתוחות למען פזר... (١)

ريفلين : ויאמרו היהודים: " ידי אלהים אסורות " . ידיהם אסורות . ארורים הם על אשר אמרו . לא כי ידיו פשוטות، יפזר... (٢)

بن شمش : היהודים אומרים: " יד אללה קפוצה היא " ! ואולם ידיהם הם קפוצות והם מקוללים בעד דבורים נלוזים כאלה، כי ידי אללה פתוחות להעניק... (٣)

---

(١) רקנדורף : עמ' 65 .

(٢) ריבלין : עמ' 114 .

(٣) בן שמש : עמ' 70 ، 71 .

التفسير : (يد الله مغلولة) كناية عن البخل فإن غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود . (بل يداه مبسوطتان) ثنى اليد هنا خلافاً للإفراد في قولهم ذلك باعتبار أن تثنية اليد هنا للمبالغة في الرد عليهم ونفي البخل عنه تعالى ، أو إثباتاً لغاية جوده تعالى ، فإن غاية ما يبذله السخي من مـــال أن يعطيه بكلتا يديه . وقيل التثنية للتنبيه على منحه تعالى لنعمتي الدنيا والآخرة ، وقيل على إعطائه إكراماً وعلى إعطائه استدراجاً .[١]

وفي مقابل هذا المعنى للالتفات هنا نجد كلاً من ركندورف وبن شمش قد التـــزم بـــالإفراد في صدارة الآية **יד אל – יד אללה** ، وبالالتفات للتثنية فيما بعد ذلك **ידי אל – ידי אללה** ، حيث أدركا هنا المعنى من وراء هذا الالتفات في النص . وبالتالي فترجمة كل منهما ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

في حين نجد ريفلين غير ملتزم بالالتفات ، حيث جمع (اليد) في الحالتين **ידי אלהים – ידיו**، بما يضيع المعنى الكامن وراء الالتفات هنا ويجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عـــن معنـــاه . وبالتالي فترجمتا ركندورف وبن شمش هما الأفضل في هذا الجزء من الآية .

*****

يونس (٧٨) : ﴿ قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء في الأرض وما نحن لكما بمؤمنين ﴾

ركنـــــــــدورف : **ויאמרו: הבאתם אלינו למען השיבנו מאמונת אבותינו ולמען תמשלו בארץ? לא נאמין בכם** .[٢]

ريفلـــــين : **ויאמרו: " הבאתָ אלינו למען הסב אותנו מן [הדבר] אשר מצאנו את אבותינו מחזיקים בה, למען תהיה לכם שׂנִיכם הגדולה בארץ. אין אנחנו מאמינים לכם "** .[٣]

بـــن شمـــش : **ויענו: " האם באתם להעבירנו ממינהגי אבותינו למען יהיה לכם השלטון בארץ? לא! אין אנו מאמינים לכם "** .[٤]

التفسير : (لتلفتنا) أي لتصرفنا ، (عما وجدنا عليه آباءنا) من عبادة الأصنام . (وتكون لكما الكبرياء) أي الملك أو التكبر على الناس باستتباعهم . (في الأرض) أي أرض مصر . وتثنية الضمير في هذين الموضعين بعد إفراده فيما تقدم من المقامين باعتبار شمول الكبرياء لهما عليهما الســـلام ،

---

(١) الزمخشري : ج ١، ص٦٥٤ وما بعدها . أبو السعود : ج٣، ص ٥٨ .
(٢) רקנדורף : עמ' 121 .
(٣) ריבלין : עמ' 212 .
(٤) בן שמש : עמ' 126 .

واستلزام التصديق لأحدهما التصديق للآخر . وأما اللفت والمجيء له فحيث كانا من خصائص صاحب الشريعة أُسند إلى موسى عليه السلام خاصة .(١)

وفي مقابل دلالة الالتفات من الإفراد إلى التثنية في الآية نجد ركندورف قد صاغ قوله تعالى (أجئتنا) والضمير فيها للمفرد ، بالجمع הבאתם אלינו خلافاً للأصل، كما صاغ الالتفات إلى المثنى (لكما الكبرياء) بالجمع תמשלו كذلك ، بما أضاع دلالة الالتفات في الآية وهو ما تعمده المترجم هنا ، فترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة والتزاماً حيث حرص على الإفراد في صدارة الآية הבאת، ثم التفت إلى المثنى תהיה לכם שניכם הגדולה حيث استطاع الملاءمة بين المثنى هنا وبين نسق اللغة العبرية ؛ فأتى بلفظ שניכם بعد الضمير تأكيداً على أن المراد مثنى وليس جمعاً . وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف ؛ حيث صاغ الآية بالجمع في الحالتين خلافاً للأصل האם באתם – יהיה לכם השלטון جرياً على ما سبق ذكره من ناحية ، وجرياً على نهج اللغة ذاتها من ناحية أخرى ، ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .(٢)

*****

ث–الالتفات من التثنية إلى الإفراد :

التوبة (٦٢) : ﴿ يحلفون بالله لكم ليرضوكم والله ورسوله أحق أن يرضوه إن كانوا مؤمنين ﴾

ركندورف : הם נשבעים בד' כי יבקשו למצא חן בעיניכם מה טוב להם למצא חן בעיני ד' ושלוחו אם מאמינים הם .(٣)

ريفلين : ישבעו לכם באלהים לרצותכם ואולם לאלהים ולשליחו יאתה יותר אשר ירצוהו אם מאמינים הם .(٤)

بن شمش : הם נשבעים לכם באללה לרצותכם ולפייסכם אך מוטב להם לציית ולהתנהג ברצון אללה ושליחו אם באמת הם מאמינים .(٥)

---

(١) أبو السعود : ج ٤ ، ص ١٦٩ .

(٢) وأما عن الالتفات من الجمع إلى التثنية ، والعكس فمن الصعب نقله إلى اللغة العبرية ؛ نظراً لأن نسق اللغة ذاته يعامل المثنى معاملة الجمع، فأصبح من غير الممكن القطع بكون أحد المترجمين نجح في هذا النقل أو لم ينجح. وبالتالي فهذا النسق العبري يفقد النص القرآني جزءاً من معناه نظراً للفاقد في الترجمة بين اللغتين .

(٣) רקנדורף : עמ' 110 .

(٤) ריבלין : עמ' 193 .

(٥) בן שמש : עמ' 115 .

التفسير : (يحلفون بالله لكم) الخطاب للمؤمنين خاصة ، وكان المنافقون يتكلمون بالمطاعن ثم يأتونهم فيعتذرون إليهم . (والله ورسوله أحق أن يرضوه) وإفراد الضمير في يرضوه إما للإيذان بأن رضاه صلى الله عليه وسلم مندرج تحت رضاه I ، فإنه لا تفاوت بين رضا الله I ورضا رسوله صلى الله عليه وسلم . أو أن يكون المعنى والله أحق أن يرضوه ورسوله كذلك .[١]

وفي مقابل دلالة الالتفات من المثنى إلى المفرد في الآية نجد ركندورف قد حذف الضمير في (يرضوه) مع تقديم وتأخير خلافاً للأصل ؛ حيث قدّم مقابل (يرضوه) مع تأخير موقع قوله تعالى (الله ورسوله) من صدارة الجملة إلى موقع المفعول به למצא חן בעיני ד' ושלוחו ، وهو بهذا قد أضاع الالتفات من الآية ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته .

أما ريفلين فقد التزم بالالتفات في الآية حيث حافظ على موقع (الله ورسوله) في صدارة الجملة، ثم عاد بالضمير المتصل بالفعل للمفعولية على الإفراد ואולם לאלהים ולשליחו יאתה יותר אשר ירצוהו ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجده قد سار على خطى ركندورف حيث حذف الضمير في (يرضوه) وذلك بتقديمه لصيغة المصدر مع تأخيره مقابل قوله تعالى (الله ورسوله) إلى نهاية الجملة אך מוטב להם לציית ולהתנהג ברצון אללה ושליחו بما أضاع الظاهرة وأخل بالمعنى . وبالتالي فترجمته غير ملتزمة بالأصل . ومن ثم تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

طه (١١٧) : ﴿فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى﴾

ركندورف : ונאמר : אדם הן שונא זה לך ולאשתך, לכן השמרו, פן יוציאכם מן הגן ותספו .[٢]

ريفلين : ונאמר: אדם הנה זה אויב לך ולאשתך, אל יוצא אפוא אתכם מגן העדן, פן תהיה אמלל .[٣]

بن شمش : ואז אמרנו לו: זהו אויב לך ולזוגתך, והיזהרו שלא יוציאכם מן הגן ותהיו אומללים .[٤]

التفسير : (فقلنا) عقب ذلك اعتناء بنصحه . (فتشقى) جواب للنهي وإسناد الشقاء إليه خاصة دون حواء بعد تعليق الإخراج الموجب له بهما معاً ، لأصالته في الأمور واستلزام شقائه لشقائها

---

(١) الزمخشري : ج٢، ص ٢٨٥ . أبو السعود : ج٤ ، ص ٧٨.
(٢) רקנדורף : עמ' 184 .
(٣) ריבלין : עמ' 328 .
(٤) בן שמש : עמ' 191 .

مع ما فيه من مراعاة الفواصل . وقيل المراد بالشقاء التعب في تحصيل مبادئ المعاش ، وذلك في وظائف الرجال .(١)

وفي مقابل دلالة الالتفات من المثنى إلى الإفراد نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الترجمة بالجمع بلا التفات **יוציאכם – ותספו** ، بما أضاع الدلالة المرادة هنا، وبالتالي فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجده قد التزم بالالتفات من المثنى (الجمع باعتبار طبيعة اللغة العبرية) **אל יוצא אפוא אתכם** إلى المفرد **פן תהיה אמלל**، بما يعني إدراكه لدلالة الالتفات هنا . وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف من عدم الالتزام بالالتفات ، حيث صاغ الآية بصيغة الجمع في الحالتين **שלא יוציאכם – ותהיו אומללים** ، بما يفقد ترجمته جزءا من دلالة الأصل . ومن ثم فترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

الشعراء (١٦) : ﴿ فأتيا فرعون فقولا إنَّا رسولُ رب العالمين ﴾

ركندورف : **ויבואו אל פרעה ויאמרו : אנחנו שלוחי אדון העולמים** .(٢)

ريفلين : **ובאו שניכם אל פרעה ואמרו : הנה אנחנו שליח ריבון העולמים** .(٣)

بن شمش : **ונשמע מה יענה פרעה כשתבואו ותאמרו : אנו שליחי ריבון העולמים**.(٤)

التفسير : (إنَّا رسولُ رب العالمين) إفراد الرسول هنا خلافاً لقوله تعالى (إنا رسولا ربك) ؛ لأن الرسول هنا بمعنى الرسالة فجاز التسوية فيه – إذا وصف به – بين الإفراد والتثنية والجمع . ويجوز أن يكون باعتبار رسالة كل منهما واتفاقهما على شريعة واحدة ، أو لاتحاد مطلبهما وللأخوة ، فكأنهما رسول واحد .(٥)

وفي مقابل دلالة الالتفات من المثنى إلى المفرد في الآية الكريمة نجد ركندورف قد صاغ الآية على الجمع دون إشعار بوجود التفات فيها **אנחנו שלוחי** بما أضاع دلالته هنا . كما يؤخذ عليه جعله مقابل صيغة (فأتيا) وهي الأمر المباشر لهما صيغة الماضي **ויבואו** (فأتيا) ، ولعله خلط هنا بين صيغة الماضي وصيغة الأمر نظراً لتشابههما في الكتابة . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من دلالته .

---

(١) الزمخشري : ج ٣، ص٩١ ، ٩٢ . أبو السعود : ج٦، ص ٤٤ .
(٢) רקנדורף : עמ' 214 .
(٣) ריבלין : עמ' 388 .
(٤) בן שמש : עמ' 220 .
(٥) الزمخشري : ج ٣، ص٣٠٤ ، ٣٠٥ . أبو السعود : ج٦، ص ٢٣٧ . الألوسي : ج ١٩ ، ص ٦٧ .

أما ريفلين فقد حرص على دلالة الالتفات إذ حافظ على الانتقال من المثنى (الجمع باعتبار نسق اللغة العبرية) **הנה אנחנו** إلى المفرد **שליח** ، بما يعني إدراكه للدلالة المقصودة هنا . كما التزم بصيغة الأمر في صدارة الآية وأكد صيغة المثنى بلفظ **ובאו שניכם** بما يعني إدراكه لمغزى الالتفات في الأصل ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث صاغ الآية على الجمع بلا التفات **אנו שליחי** . كما يؤخذ عليه تحويله لصيغة الأمر الإنشائية (فأتيا) إلى صيغة الاستقبال الخبري **כשתבואו** (حينما تأتوا إلى) . كما دمج هذه الآية مع الآية السابقة عليها ؛ (فسنسمع ما سيجيب به فرعون حين تأتون إليه فتقولا) ، بما جعله يؤخر فعل الأمر من صدارة الآية رغم أن الاهتمام متوجه إليه باعتبار أن الأمر بالإتيان هنا إنما يعني الوصول إلى المرسل إليه ، وليس مجرد تأكيد للأمر بالذهاب حسبما أشار المفسرون .[١] ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من دلالته . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

رابعاً : المخالفة بين الأدوات :

طه (٦٩) : ﴿ ...إنما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى ﴾

ركندورف : **...כי אך בערמה ובכשפים פעלו, והמכשפים לא יצליחו בכל אשר יהיו** .[٢]

ريفلين : **...כי אך תחבולת מכשף הוא אשר עשו ולא יצליח המכשף בכל אשר יבוא** .[٣]

بن شمش : **כי תכסיס הכישוף שלהם לא יצליח מאיזה מקור שיבוא** .[٤]

التفسير : (إنما صنعوا كيد ساحر) تعليل لقوله تعالى (تلقف ما صنعوا) ، و(كيد ساحر) بالرفع على أنه خبر (إن) ؛ أي كيد جنس الساحر، وتنكيره للتوسل به إلي تنكير ما أضيف إليه للتحقير . وقرئ بالنصب على أنه مفعول (صنعوا) ، وقرئ كيد سحر على أن الإضافة للبيان ، أو على معنى ذي سحر أو على تسمية الساحر سحراً مبالغة لتوغلهم في سحرهم كأنهم السحر بعينه . (ولا يفلح الساحر) أي هذا الجنس ولهذا جاء اللفظ مفرداً لأن القصد إلى معنى الجنسية وليس إلى معنى العدد .[٥]

---

(١) أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه . الألوسي المرجع السابق ، نفسه .

(٢) רקנדורף : עמ' 181 .

(٣) ריבלין : עמ' 232 .

(٤) בן שמש : עמ' 189 .

(٥) الزمخشري : ج٣ ، ص ٧٥ . أبو السعود : ج٦ ، ص ٢٨ .

وفي مقابل دلالة تنكير لفظ (ساحر) والعدول إلى تعريفه ، نجد ركندورف صاغ الشــق الأول من الآية بالعطف وليس بالإضافة בערמה ובכשפים وعدم التشكيل لا يجعلنا ندرك هذا اللفظ هنا نكرة أم معرفة ، والأرجح أنه معرفة وليس نكرة ، ثم نجده يقدمه على مقابل (صنعوا) خلافــاً للأصل . وفي الشق الثاني عرّف مقابل (الساحر) המכשפים ، لكنه جمع المقابل دون مبرر بمــا أضاع دلالة الإفراد في الأصل والمراد به الجنس وليس العدد . وقد قدمه على مقابل (لا يفلــح) رغم أن التقديم في الحالتين يفقد النص جزءاً من معناه . وبصفة عامة جاءت ترجمته غير ملتزمــة بالأصل فاقدة لجزء من معناه .

في حين نجد ريفلين قد التزم بنمط الإضافة תחבולת מכשף مع الحرص على التــنكير ، ثم الالتفات إلى التعريف مع الإفراد המכשף ؛ أي أنه أدرك دلالة الالتفات من النكرة إلى المعرفــة ومن الجمع إلى المفرد في الأصل . كما حافظ على تقديم مقابل الفعل (لا يفلح) إلى صدارة الجملة، في حين أخّر مقابل (صنعوا) المقدم في الأصل . وبصفة عامة جاءت ترجمته أكثر التزاماً بالأصــل وأكثر قرباً من معناه مقارنة بسابقه .

أما بن شمش فقد أضاع الالتفات من الآية ، حيث التزم بنمط الإضافة فأتى بالمقابــل תכסיס הכישוף مع عدم الالتزام بالتنكير ، لكنه في الشق الثاني حذف لفظ (الساحر) مكتفياً بقصــر معنى (لا يفلح) على الجملة الأولى حاذفاً بهذا العاطف بين الجملــتين תכסיס הכישוף שלהם לא יצליח بما أضاع دلالة الالتفات من ناحية ، وأضاع دلالة تأكيد الأمر ببطلان فعلهم وتفوق موسى عليهم ، حيث أفرد لكل معنى جملة مستقلة ، وهو ما لم يلتزم به المترجم فجــاءت ترجمتــه قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل . مع تعديل موقع (صنعوا) : כי אך עשו תחבולת מכשף [כי אשר עשו אך ורק] .

*****

سبأ (٢٤) : ﴿ قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين ﴾

ركندورف : ...אני או אתם בדרך הישרה, או שנינו בשגגה גדולה .[١]

ريفلين : ... ואנחנו או אתם על אורח מישרים או בתועה גלויה .[٢]

بــــن شمـــــش : לכן ברור שאנו מודרכים בדרך הנכונה ואתם נמצאים בתעייה ברורה.[٣]

---

(١) רקנדורף : עמ' 252 .

(٢) ריבלין : עמ' 476 .

(٣) בן שמש : עמ' 260 .

التفسير : (وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين) وإن أحد الفريقين من الذين يتوحدون الرازق من السموات والأرض بالعبادة ومن الذين يشركون به الجماد ، لعلى أحد الأمرين من الهدى والضلال ، وهذا الكلام جرياً على سنن الإنصاف المسكت للخصم . وأما المخالفة بين الجارين (على)،(في) فللإيذان بأن صاحب الحق كأنه مستعلٍ على فرس جواد يركض به حيث شاء. والضال كأنه منغمس في ظلام مرتبك فيه لا يدري أين يتوجه .(١)

وفي مقابل دلالة الالتفات بين الأداتين (على) و(في) ، نجد ركندورف غير ملتزم به حيث صاغ الحالتين بحرف النسب ב (الباء) بما يعني أنه لم يدرك دلالة الالتفات في الأصل . كما أنه أفرد الضمير (إنا) אני ، وكأن الرسول صلى الله عليه وسلم يضع نفسه في مقارنة مع غيره من المخالفين ، دون أن يكون الأمر هو المقارنة بين المهتدين والضالين بعامة من القوم ، وليس بين الرسول بصفة خاصة . كما لم يدرك دلالة قوله تعالى (ضلال مبين) إذ جعل المقابل בשגגה גדולה وهو (الخطأ الكبير) وما أشد التباين بين معنى الأصل وبين معنى الترجمة ، وبالتالي فالترجمة هنا غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

في حين نجد ريفلين قد التزم بالالتفات بين الأدوات وحرص على إظهار دلالته فاستخدم المقابل الملائم لكل حالة על – ב . كما أدرك دلالة قوله تعالى (ضلال مبين) בתועה גלויה ، والتزم كذلك بنسق الضمير جمعاً ואנחנו مثل الأصل ، فترجمته أكثر التزاماً وقرباً من المعنى .

أما بن شمش فنجده قد تدخل في النص بالتحريف إذ بدلا من الدلالة على الإنصاف في التحاكم نجده يقرر أن المسلمين (الرسول خاصة) يقرر أنهم على هدى وعلى سبيل الرشاد ، وأن المخاطبين (الضالين) في ضلال مبين جلي ، وما أشد البعد بين دلالة الأصل وبين الترجمة، فالمترجم لم ينقل هنا ما في الأصل من إنصاف للخصم ، كما لم يلتزم بالالتفات ، بل صاغ الحالتين بالمقابل حرف النسب ב (الباء) ، كما فعل ركندورف ، ومن ثم فترجمته قاصرة وبعيدة عن مراد الأصل غير ملتزمة به . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

ق (١٥) : ﴿ أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد﴾

ركندورف : העיפים אנחנו מהבריאה הראשונה ? ובכל זאת מריבים על הבריאה השנית .(٢)

ريفلين:האם עיפנו בבריאה הראשונה ? לא כי הם נבוכים בדבר בריאה חדשה ؟(٣)

---

(١) الزمخشري : ج٣، ص٥٨١، ٥٨٢ . أبو السعود : ج٧، ص١٣٢، ١٣٣ . الألوسي : ج٢٢ ، ص١٤٠.

(٢) רקנדורף : עמ' 301 ، 302 .

(٣) ריבלין : עמ' 596 ، 597 .

بــــن شمـــــش : האם התעייפנו מבריאתנו הראשונה ? ולמה הם מסופקים אם נוכל לבוראם מחדש ? [١]

التفسير : (أفعيينا بالخلق الأول) استئناف مقرر لصحة البعث الذي حكيت أحوال المنكرين له من الأمم المهلكة ، والعي بالأمر العجز عنه ، والهمزة للإنكار . (بل هم في لبس من خلق جديد) عطف على مقدر يدل عليه ما قبله ، كأنه قيل هم غير منكرين لقدرتنا على الخلق الأول ، بل هم في خلط وشبهة في خلق مستأنف لما فيه من مخالفة العادة . وتنكير (خلق) لتفخيم شأنه والإشــعار بخروجه عن حدود العادات والإيذان بأنه حقيق بأن يهتم بمعرفته .[٢]

وفي مقابل دلالة الالتفات للتنكير في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به، إذ صــاغ الحــالتين بالتعريف הבריאה بما أضاع دلالة التنكير في الآية الكريمة . كما لم يلتزم بدلالة الفعل (أفعيينا) إذ جعل المقابل اسماً העיפים بما يفقد الآية دلالة التجدد والحدوث ، وبالتالي فترجمته غير ملتزمــة بالأصل وغير وافية بالمعنى .

أما ريفلين فنجده قد التزم بالالتفــات مــن التعريــف בבריאה הראשונה – בריאה חדשה. كما التزم بصيغة الفعل (أفعيينا) האם עיפנו، بما يعنى أن ترجمته جاءت ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فنجده يسير على نهج ركندورف ، حيث عرف الحالة الأولى בריאתנו ثم التفت إلى صيغة المصدر المتصل به ضمير جمع الغائبين לבוראם ، بما أضاعَ دلالة الالتفات في الآية . وإن التزم بصيغة الفعلية (أفعيينا) فجاء بالمقابل התעייף ، من ثم أتت ترجمته غير ملتزمة بالأصل غير وافية بالمعنى ، وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

خامساً : المخالفة من الإضمار إلى الإظهار :

المائدة (٧٣) : ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلاّ إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم﴾

ركندورف : גם האומרים ، אלהים הוא השלישי מהשלושה בוגדים הם ، כי אין אל מבלעדי אל ، אם לא יחדלו מדבר כן ، גדול יהיה ענשם . [٣]

ريفلــين : אכן כפרו אלה אשר אמרו אלהים שלישי הוא בשלושה . אין כל אלוה מבלעדי אלוה אחד . ואם לא יחדלו מדבריהם יבוא על הכופרים עונש דאבה . [٤]

---

(١) בן שמש : עמ' 317 .
(٢) الزمخشري : ج٤ ، ص ٣٨٢ . أبو السعود : ج٨ ، ص ١٢٨
(٣) רקנדורף : עמ' 66 .
(٤) ריבלין : עמ' 115 .

بـــن شمـــش : אין הצלה לחוטאים האומרים אללה הוא השלישי מתוך שלושה משום שאין אלוה זולת אללה האל האחד ، אם לא יחדלו מדיבורים כאלה יפגע בכופרים אלה עונש מכאיב .[١]

التفسير : (لقد كفر الذين قالوا) شروع في بيان كفر طائفة أخرى منهم . ومعنى قولهم (ثالث ثلاثة) أي أحد آلهة ثلاثة وهذا العدد مطلقاً لا الثالث خاصة . قيل إنهم يقولون إن الإلهية مشتركة بين الله تعالى وعيسى ابن مريم عليه السلام والروح القدس وكل واحد من هؤلاء إله . وقيل إنهم يقولون الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم . (وإن لم ينتهوا عما يقولون) من الكفر الشنيع ولم يوحدوا ، (ليمسن الذين كفروا منهم) جواب قسم محذوف ساد مسد جواب الشرط ؛ أي وبالله إن لم ينتهوا ليمسنهم ، وإنما وضع موضع ضميرهم الموصول لتكرير الشهادة عليهم بالكفر ، وكذلك الإعلام في تفسير (الذين كفروا منهم) أنهم بمكان من الكفر والمعنى ليمسن الذين كفروا مـــن النصـــارى خاصة . وإنما جيء بالفعل المنبئ عن الحدوث تنبيهاً على أن الاستمرار عليه بعد ورود ما ينحـــي عليه بالإقلاع عن تأليه عيسى عليه السلام وغيره كفر جديد وغلو زائد على ما كانوا عليه مـــن أصل الكفر.[٢]

وفي مقابل دلالة الإظهار في الآية الكريمة لم يلتزم به ركندورف حيث حذف قوله تعالى (الذين كفروا) ، واكتفى بالضمير العائد عليهم في ענשם ، كما قدم المقولة على القائلين خلافاً للأصل . وحذف (ليمسن) محولاً الجملة إلى الاسمية بدلاً من الفعلية גדול יהיה ענשם بما أضاع دلالـــة التجدد والحدوث، كما حذف (منهم) وحول الوصف (أليم) إلى גדול (عظيم) رغم الاخـــتلاف بين المعنيين ، وبالتالي فترجمته غير ملتزمة وقاصرة عن دلالة الأصل .

أما ريفلين فقد حافظ على الإظهار הכופרים ، كما التزم بنسق وترتيب الأصـــل، إلاّ أنـــه يؤخذ عليه حذف (منهم) وما فيها من تبعيض وتأكيد على أن العذاب مصيب هؤلاء خاصة ، ومن ثم فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فقد حذف الفعل (كفر) مكتفياً بربط الآية بما سبقها (وما للظالمين من أنصـــار) ؛ أي أنه ساوى في المعنى بين (الظلم) وبين (الكفر) بما أضاع دلالة تكرار كفرهم وتأكيده . ثم التزم بعد ذلك بالإظهار בכופרים ، كما حاول الاحتفاظ بدلالة (منهم) فجعل مقابلها אלה، وهـــو هذا وإن التزم بالظاهرة إلا أنه لم يلتزم بالأصل فترجمته غير ملتزمة وغير وافية بدلالـــة الأصـــل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديلها بوضع (منـــهم) יבוא על הכופרים מהם עונש...

*****

---

(١) בן שמש : עמ' 71 ، 72 .

(٢) الزمخشري : ج١، ص ٦٦٤ . أبو السعود : ج٦ ، ص ٦٦ ، ٦٧. أبو حيان الأندلسي : ج٤ ص ٣٣١.

الفرقان (٧، ٨) : ﴿ وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أُنزل إليه ملك..* أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنّة يأكل منها وقال الظالمون إن تتبعون إلاّ رجلاً مسحوراً﴾

ركندورف : הם אומרים הזה שליח אלהים הוא ؟ הלא אוכל לחם ועובר בשוק כמונו؟ אם לא ישלח אלהים לפניו מלאך...* או יביא אתו אוצר או יהיה לו גן למען אכול מפריו ،לא נאמין בו. גם אומרים למה תשמעו לקול המשוגע הזה.[1]

ريفلين : ויאמרו : מה לנביא הזה יאכל המאכל ויתהלך בשוקים ؟ למה לא הורד אליו מלאך ، והיה מזהיר...؟ או ישלך אליו אוצר [מן השמים] ، או תהיה לו גנה יאכל ממנה . ויאמרו הפושעים: אין אתם הולכים בלתי אם אחרי איש תעתעוהו כשפים .[2]

بن شمش : ושוב אמרו : מה לנו ולשליח זה המתפרנס מאכילת מזון כבשר ודם ומהלך בשוק כשאר הבריות ؟ למה לא הורד אליו מלאך שביחד אתו יוכיח ויזהיר؟ ולמה לא הורד אליו אוצר של הון למה אין לו בוסתן להתפרנס ממנו ؟ ולמאמינים הם לועגים שהם הולכים אחרי אדם מכושף .[3]

التفسير : عبر أولاً بالماضي مع (لولا) رغم أنها في الأصل تدخل على المضارع عندما تكون للحض أو العرض، لأن إنزال المَلَك مع قطع النظر عن أن يكون معه صلي الله عليه وسلم نذيراً أمر متحقق لم يزل مدعياً له صلي الله عليه وسلم . فأخرجوا الكلام حسبما يدعيه صلي الله عليه وسلم وإن لم يكن مسلماً عندهم، وفيه نوع من التهكم منهم. ولعل في التعبير بالمضارع عن الكنز والجنة إشارة إلى الاستمرار التجددي كأنهم طلبوا شيئاً لا ينفذ . (وقال الظالمون) وضع المظهر موضع المضمر تسجيلاً عليهم بالظلم فيما قالوه ، لكونه إضلالاً خارجاً عن حد الضلال مع ما فيه من نسبته صلي الله عليه وسلم إلى ما يشهد العقل والنقل ببراءته منه، وقيل إن المراد : وقال الكاملون في الظلم منهم .[4]

وفي مقابل دلالة الإظهار هنا نجد ركندورف يأتي بصيغة הם אומרים مقابل (وقالوا)، ثم يستخدم نفس الصيغة في الآية الثانية גם אומרים مقابل (وقال الظالمون) دون مراعاة لدلالة الالتفات من الإضمار إلى الإظهار في الأصل . ومن ناحية أخرى لم يهتم بالصيغ الفعلية ودلالتها حيث استخدم صيغ المستقبل ישלח، יביא، יהיה ، دون مراعاة للانتقال من صيغة الماضي إلى

---

(١) רקנדורף : עמ' 209.

(٢) ריבלין : עמ' 379 .

(٣) בן שמש : עמ' 216 .

(٤) الزمخشري : ج٣ ، ص ٢٦٥. أبو السعود : ج٥ ، ص ٢٠٤ . أبو حيان الأندلسي : ج٨ ص٨٤ . الألوسي: ج ٨ ، ص ٢٣٨ .

صيغة المستقبل في الأصل، بما يفقد ترجمته جزءاً من معنى الأصل . كما تلاعب بصيغة الاستفهام في الأصل والواردة على سبيل التهكم والاستهزاء به صلي الله عليه وسلم فنجد المترجم يورد الصيغة الأولى استفهاماً للسؤال عن ماهية الرسول صلي الله عليه وسلم הזה שליח אלהים הוא ، وليس عن حاله التي يؤخرها للاستفهام التقريري بالأداة הלא بما يعني أنه لم يلتزم بوحدة الاستفهام في الأصل ودلالته . كما أنه حول (أُنزل) المبني للمجهول لصيغة المعلوم ישלח אלהים، ثم أضاف من لدنه לא נאמין בו (لن نؤمن به) وهو ما لم يقدره المفسرون ؛ إذ الآية مسوقة لبيان مدى استهزائهم بالرسول صلي الله عليه وسلم ، وليس للقول بوجود شرط لو تحقق أو لم يتحقق لصار جوابه مقدراً ، وهي إضافة غير ملائمة لسياق النص . ومما يؤكد تعمده فيما نجده في النص أنه استخدم مقابل (مسحوراً) משוגע (مجنون) وليس مسحوراً بما يعني تعمده إضافة أوصاف لرسول الله صلي الله عليه وسلم تتفق ورؤيته الاستشراقية ، رغم أنها لا علاقة لها بالأصل مما يؤكد فساد نيته وسوء طويته وقصور ترجمته وبعدها عن الأصل .

أما ريفلين فنجده قد حافظ على الالتفات في الأصل حيث التزم بالصيغة (قالوا- وقال الظالمون) فاستخدم المقابل لها ויאמרו – ויאמרו הפושעים ، حيث إن لفظ פושע هو مقابل ملائم في دلالته على معني الظلم . ومن ثم فقد حافظ على المعنى المستفاد من الإظهار في الأصل . ومن ناحية أخرى حافظ على صيغ الأفعال فاستخدم הורד ماضي، ישלך مستقبل ، תהיה مستقبل ؛ أي سار على النسق الأصلي فاقترب من دلالة استخدام الأزمنة المختلفة في الأصل . كما كان أفضل من ركندورف حيث حافظ على صيغة الاستفهام ومرادها في الأصل، كما صاغ مقابل (مسحوراً) תעתועיו כשפים (أضله السحر) ، وهو مقابل ملائم للمعنى المراد في الآية ، ومن ثم فهو الأفضل والأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فنجده سار على نهج ركندورف حيث استخدم صيغة الفعل دون مراعاة للإظهار في الأصل ושוב אמרו – הם לועגים ، بما يعني إضاعة دلالة الالتفات في الأصل . ولم يلتزم بصيغ الأفعال بل أوردها صيغاً ماضية הורד، הורד، أما אין לו فهي صيغة فعلية في الأصل حولها إلى صيغة اسمية بما يفقدها دلالة الاستمرار التجددي ، ومن ثم فقد أضاع دلالة الالتفات في الصيغ كذلك . كما نجده وإن التزم بصيغة الاستفهام إلاّ أنه أضاف לנו وكأن المعنى (ما لنا وهذا الرسول) ، والاستفهام في الأصل للاستهزاء بشخص الرسول صلي الله عليه وسلم ، أي أنه أفقد الاستفهام دلالة السخرية الموجودة في الأصل . ولم يكتف بهذا بل صاغ دلالة (وقال الظالمون إن تتبعون إلاّ رجلاً مسحوراً) ולמאמינים הם לועגים שהם הולכים אחרי אחד מכושף؛ أي قدّم ذكر المؤمنين وهو مفعول القول على الفعل ذاته ، بل يعد لفظ (المؤمنين) إضافة من المترجم لم ترد في الأصل ، ومن ناحية أخرى فقد صاغ هذا الجزء بصيغة الغيبة وليس بصيغة الخطاب ، بما يفقد المعنى لديه الكثير من دلالاته ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأقرب لمعنى الأصل .

العنكبوت (٢٠) : ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير﴾

ركنــــدورف : עברו בארץ וראו בברוא אל יצורים בשומו אחרים תחתיהם , כי הוא אדיר על כל . [١]

ريفلين : אמור : עברו בארץ וראו איכה יצר את הבריאה , אחר יקים אלהים את היקום האחרון , כי אלהים כל יוכל . [٢]

بن شمش : סיירו בארץ וראו איך מתחילה הבריאה וכיצד בורא אללה ומצמיח הכל מחדש , כי הוא הכל יכול . [٣]

التفسير : (قل سيروا في الأرض) أمر لإبراهيم عليه السلام أن يقول لهم ذلك ؛ أي سيروا فيها، (كيف بدأ الخلق) كيف خلقهم ابتداء على أطوار مختلفة وطبائع متغايرة وأخلاق شتى . (ثم الله ينشئ النشأة الآخرة) بعد النشأة الأولى التي شاهدتموها ، والتعبير عن الإعادة التي هي محل النزاع بالنشأة الآخرة المشعرة بكون البدء نشأة أولى ؛ للتنبيه على أنهما شأن واحد من شئون الله تعالى حقيقة واسماً من حيث إن كلا منهما اختراع وإخراج من العدم إلى الوجود ، ولا فرق بينهما إلا بالأولية والأخروية . وإظهار الاسم الجليل (الله) وإيقاعه مبتدأ مع إضماره في (بدأ) ؛ لإبراز مزيد الاعتناء ببيان تحقق الإعادة بالإشارة إلى علة الحكم وتكرير الإسناد . أي إذا كان الله تعالى لم يعجزه شيء في الإبداء فهو الذي وجب أن لا تعجزه الإعادة . [٤]

وفي مقابل دلالة الإظهار بعد الإضمار في الآية الكريمة نجد ركندورف غير ملتزم بها، إذ أظهر مقابل لفظ الجلالة في قوله (كيف بدأ الخلق) בברוא אל ، ثم أضمر بعد ذلك في (ثم الله ينشئ) בשומו אחרים ؛ أي أنه سار على الإظهار ثم الإضمار جرياً على نمط اللغة المعتاد خلافاً للأصل، بما أضاع دلالة الالتفات هنا . كما أنه حذف فعل القول في صدارة الآية ، وحذف الوصف بالكيفية (كيف) مكتفياً بحرف الباء בברוא والباء غالباً للظرفية ولا تعطي معنى الكيفية . كما أنه نكّر لفظ (الخلق) יצורים (مخلوقات) خلافاً للأصل إذ استبدل بالمتعين النكرة العام غير المتعين . وأخطأ في فهمه (للنشأة الآخرة) والمراد بها البعث والإحياء فجعل مقابلها אחרים תחתיהם (آخرون غيرهم) ، وكأن الأمر متعلق بالنشأة الأولى فقط وتوالى القرون ، وهو ما أخلّ تماماً بدلالة الأصل . كما حذف لفظ الجلالة (إن الله على كل شيء قدير) مكتفياً بالضمير ، بما

---

(١) רקנדורף : עמ' 233 .

(٢) ריבלין : עמ' 429 .

(٣) בן שמש : עמ' 239 .

(٤) الزمخشري : ج٣، ص٤٤٨ ، ٤٤٩ . أبو السعود : ج٧ ، ص ٣٥ .

يخل بدلالة الاختصاص والتعظيم المستفادة من إظهاره وتقديمه . ومن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته .

أما ريفلين فنجده قد التزم بالإظهار بعد الإضمار، كما حافظ على فعل القول في صدارة الآية، وكذلك الالتزام بمقابل (كيف) איכה . كما التزم بتعريف (الخلق) הבריאה ، وأدرك دلالة (النشأة الآخرة) היקום האחרון ملتزماً في هذه بدلالة النشأة وهي الخلق ، وبالوصف (الآخرة). كما حرص على إظهار لفظ الجلالة في ختام الآية (إن الله) כי אלהים ، ومن ثم فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجده قد سار على نهج قريب من ركندورف إذ حوّل جملة (كيف بدأ) والفاعل ضمير عائد على الله I، حولها إلى איך מתחילה הבריאה أي جعل الفاعل هو الخلق הבריאה . ثم التزم بعد ذلك بلفظ الجلالة في الجمل التالية لها (ثم الله ينشئ) בורא אללה ، أي أنه قد أضاع دلالة الالتفات من الإضمار إلى الإظهار في الأصل . كما حذف فعل القول في صدارة الآية ، وكرر مقابل (كيف) איך – כיצד مرتين خلافاً للأصل . كما جعل مقابل الوصف (النشأة الآخرة) מצמיח הכל מחדש ، وهو مقابل قريب من الدلالة ، وإن يؤخذ عليه إضافته للفعل הצמיח ، وهو لم يرد في الأصل . كما حذف لفظ الجلالة في ختام الآية مكتفياً بالضمير، مما يجعل ترجمته قاصرة عن معنى الأصل غير ملتزمة به . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

الطور (٤٢) : ﴿ أم يريدون كيداً فالذين كفروا هم المكيدون ﴾

ركندورف : הם מתנכלים בך ، אך אנחנו נתחכם להם .[١]

ريفلين : או יחמסו [עליך] מזימה? אכן הכופרים הם אשר להם יחסמו מזימה .[٢]

بن شمش : אם חורשים הם נגדך מזימות ותחבולות ، אז רק הם יפלו בפחים שהם טומנים .[٣]

التفسير : (أم يريدون كيداً) هو كيدهم برسول صلى الله عليه وسلم في دار الندوة ، (فالذين كفروا) هم المذكورون ، ووضع الموصول موضع ضميرهم للتسجيل عليهم بما في حيز الصلة من الكفر وتعليل الحكم به ، أو جميع الكفرة وهم داخلون فيهم دخولاً أوليًا . (هم المكيدون) أي هم الذين يحيف بهم كيدهم .[٤]

---

(١) רקנדורף : עמ' 306 .

(٢) ריבלין : עמ' 608 .

(٣) בן שמש: עמ' 322 .

(٤) الزمخشري : ج٤، ص٤١٤ . أبو السعود : ج٨ ، ص ١٥٢ .

وفي مقابل دلالة الالتفات للإظهار بدلا من الإضمار في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ حذف الموصول واكتفى بالضمير להם . كما أنه صاغ الآية بصيغة خبرية خلافاً للأصل الذي يُصدَّر الآية بـ (أم) المنقطعة الدالة على التوبيخ والإنكار عليهم ، وهو ما أضاعه المترجم بتحويله الجملة من الاستفهام إلى الخبر . كما أنه حوّل الشق الثاني من الآية (هم المكيدون) وهي صيغة اسمية إلى صيغة خبرية אנחנו נתחכם להם ، وهو بهذا قد أضاع دلالة الثبات والدوام المستفادة من الجملة الاسمية وأخضعها لدلالة التجدد والحدوث المستفادة من الجملة الفعلية . كما أظهر فاعلاً هو الضمير אנחנו العائد على الله تعالى وهو ما لم يقدّر في الأصل ، مع تأخيره لموقع (الذين كفروا) في ترجمته من صدارة الجملة إلى مرتبة المفعول به ، بما أضاع دلالة الوعيد المستفادة من تقديم موقع الذين كفروا عقب الفاء . كما خالف بين مقابل (كيداً - المكيدون) في الحالتين התנכל - התחכם رغم وحدة الجذر المقابل في الأصل . فجاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته .

أما ريفلين فقد حافظ على الإظهار بعد الإضمار فأتى بمقابل الموصول في الأصل (الذين كفروا) הכופרים ، كما التزم بصيغة الاستفهام الإنكاري بصدارة الأداة (أم) فجاء بالمقابل (אך...؟) مع أداة الاستفهام . كما حرص على صياغة الشق الثاني في الآية بعدم تقدير فاعل خارجي ، بل بعود الفاعل على (الذين كفروا) أنفسهم بما يتفق مع قول المفسرين أن المراد هنا (أن الذين كفروا هم الذين يحيق بهم كيدهم) . كما حرص على وحدة المقابل في الحالتين للفظ (الكيد) ، وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فنجده يسير على خطى ركندورف حيث حذف الموصول (الذين كفروا) مكتفياً بالضمير العائد عليه הם بما يخل بدلالة الالتفات في الأصل . كما لم يلتزم بصيغة الاستفهام الإنكاري في الأصل ، بل حوّلها إلى صيغة الشرط אם חורשים - אז רק بما أخل بدلالة الأصل. وقد حافظ على دلالة (هم المكيدون) ، إلاّ أنه خالف بين مقابل (الكيد) في كل حالة חורשים - יפלו בפחים ، بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

سادساً : المخالفة بين الصيغ :

لقمان (٣٣) : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوماً لا يجزي والدُ عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئاً ...﴾

ركندورف : בני אדם כבדו את אלהיכם ויראו את היום، אשר בו לא יליץ אב על בנו ולא בן על אביו ... [١]

(١) רקנדורף : עמ' 234 .

ريفلين : בני האדם, יראו את אלהיכם וגורו יום פד ה לא יפדה יולד את יַלדו ולא ילוד יפדה את יולדו ...[١]

بن شمش : בני אדם ! ייראו את ריבונכם והירתעו מיום-הדין בו לא ייענש אב בעד חטאי בנו ולא בן בעד חטאי אביו... [٢]

التفسير : (لا يجزي والدُ عن ولده) أي لا يقضي عنه ، وقرئ لا يجزي من أجزأ إذا أغنى ، (ولا مولود) وارد على طريق التوكيد ؛ لأن الجملة الاسمية آكد من الجملة الفعلية . والسبب في مجيئه على هذا النسق أن الخطاب للمؤمنين حيث أريد حسم أطماعهم فإنهم لن ينفعوا آباءهم الكفرة في الآخرة . ومغايرة النظم إلى (مولود) لأن الواحد منهم لو شفع للأب الأدنى الذي ولد منه لم تقبل شفاعته ، فضلاً أن يشفع لمن فوقه من أجداده ؛ لأن الولد يقع على الولد وولد الولد ، بخلاف المولود فإنه لمن ولد منه فقط .[٣]

وفي مقابل دلالة الالتفات من صيغة (ولد) في الجملة الفعلية إلى صيغة مولود في الجملة الاسمية ، نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ لم يبرز الفارق بين (ولد) و(مولود) حيث استخدم المقابل בן في الحالتين بما أضاع دلالة الالتفات لديه . كما يؤخذ عليه استخدام الفعلכבד كمقابل للفعل (اتقى) وهو مقابل غير مباشر ؛ لأنه يدل على الاحترام والتعظيم وليس على التقوى . وقد حذف الفعل (جاز) الثاني فلم يكرره رغم تعدد التعالق في كل حالة من الحالتين . ومن ثم فترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فقد التزم بصيغة الالتفات من (ولد) יַלדו إلى (مولود) ילוד وهو بهذا قد حرص على المعنى الذي ذكره "الزمخشري" للفارق الدلالي بينهما . كما التزم بتكرار مقابل الفعل (جاز) יפדה ، مع التزامه بالمقابلات الملائمة لمعنى الأصل ، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف حيث وحّد المقابل בן في الحالتين خلافاً للأصل بما أضاع دلالة الالتفات لديه . وقد حذف الفعل (جاز) الثاني فلم يكرره مثل ركندورف، فترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل. وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

******

---

(١) ריבלין : עמ' 449 .

(٢) בן שמש : עמ' 249 .

(٣) الزمخشري : ج٤ ، ص ٥٠٤ . أبو السعود : ج٧ ، ص ٧٧ . الألوسي : ج٢١ ، ص ١٠٨.

سابعاً : المخالفة على مستوى البناء النحوي :

أ- الالتفات من البناء للمعلوم إلى البناء للمجهول:

الحج (٤٢ ، ٤٤) : ﴿وإن يكذّبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح...* وكُذّب موسى ...﴾

ركندورف : **הן יענו בך שקר، אמנם גם האנשים אשר היו לפניהם، דור נח ...ענו שקר בנביאיהם، גם במשה דברו כזבים ...**[١]

ريفلين : **וכי יתנוך לכוזב הנה כבר כחשו לפניהם עם נח ...ויתן משה לכוזב،** ...[٢]

بن شمش : **ואם יתכחשו לך، הרי לפניהם התכחשו גם עמי נח، ...וגם למשה התכחשו...**[٣]

التفسير : (وإن يكذّبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح) تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم متضمنة للوعد الكريم بإهلاك من يعاديه من الكفرة . وصيغة المضارع في الشرط (إن يكذّبوك) مع تحقق التكذيب باعتبار أن المقصود تسليته صلى الله عليه وسلم عما يترتب على التكذيب من الحزن المتوقع ؛ أي وإن تحزن على تكذيبهم إياك فاعلم أنك لست بمتفرد في ذلك فقد كذبت قبل تكذيب قومك إياك قوم نوح . (وكُذّب موسى) غير النظم الكريم بناء الفعل للمفعول ؛ لأن موسى عليه السلام ما كذبه قومه بنو إسرائيل ، وإنما كذبه القبط وذلك مما يقتضي عدم ذكرهم بعنوان كونهم قوم موسى ؛ للإيذان بأن تكذيبهم له كان في غاية الشناعة لكمال وضوح آياته .[٤]

وفي مقابل دلالة الالتفات من البناء للمعلوم إلى البناء للمجهول في الآية ، نجد ركندورف صاغ الآية كلها بالبناء للمعلوم **יענו בך שקר – ענו שקר בנביאיהם – דברו כזבים** ، بما أضاع دلالة الالتفات بين الصيغ لديه ، ويبدو أنه حاول الإشارة إلى وجود الالتفات في الآية فغاير بين مقابلات التكذيب ، إلا أنه لم ينجح في نقل المعنى المراد في الأصل . وبالتالي فترجمته غير ملتزمة بالأصل وغير وافية بمراده .

أما ريفلين فنجده قد حرص على الالتفات من البناء للمعلوم **יתנוך לכוזב** إلى البناء للمجهول **ויתן משה לכוזב** وهو بهذا قد أدرك دلالة الالتفات هنا . وإن يؤخذ عليه مغايرته للمقابل بين التعبير **נתן לכוזב** وبين الفعل **כחש** ، وربما كان مرجع هذا أن الفعل **כחש** يدل على الإنكار مع العلم التام بحقيقة الشيء وصحته ، في حين أن التعبير **נתן לכוזב** يدل على التكذيب للشخص، وليس لما معه من آيات . وبالتالي فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

---

(١) רקנדורף : עמ' 195 .

(٢) ריבלין : עמ' 350 .

(٣) בן שמש : עמ' 202 .

(٤) الزمخشري : ج٣ ، ص ١٦١ . أبو السعود : ج٦ ، ص ١١٠.

أما بن شمش فنجده قد سار على نهج ركندورف حيث صاغ الآية بصيغة البناء للمعلوم יתכחשו – התכחשו – התכחשו، ومن ثم فقدت ترجمته دلالة الالتفات في الآية ، لكنه كان ملتزماً بنفس المقابل للفعل (كذب) . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

ب- الالتفات من البناء للمجهول إلى البناء للمعلوم:

الكهف (٣١) : ﴿ أولئك لهم جنات عدن تجري من تحتهم الأنهار يُحَلَّون فيها من أساور من ذهب ويلبسون ثياباً خضراً من سندس و إستبرق...﴾

ركندورف : להם הוכנו גנות עדן, ובתוכם נחלי מים . אצעדות זהב תענדנה אותם, ובגדי שש מרוקמים זהב וכסף ילבשו،...[١]

ريفلين : אלה להם גנות עדן, ימשכו תחתיהן הנהרות . יפארו אותם בהן אצעדות זהב, ולבשו בגדים ירוקים משי ורקמות, ...[٢]

بن شمش : כי להם מיועד גן-עדן, ממנו יוצאים הנהרות, שבו יבלו כשהם מקושטים בצמידי זהב, לבושים בגדים ירוקים ממשי רקום חוטי כסף וזהב ...[٣]

التفسير : (أولئك) المنعوتون بالنعوت الجليلة وهو استئناف إخبار موضح لما أبنهم في قوله (إنا لا نضيع) من مبهم الجزاء . (لهم جنات عدن) استئناف لبيان الأجر ، أو هو الخبر وما بينهما اعتراض ، أو هو خبر بعد خبر . (يُحَلَّون فيها من أساور) (مِن) الأولى ابتدائية والثانية بيانية صفة لأساور ، ويحتمل أن تكون للتبعيض ، وتنكير (أساور) للتفخيم . (ويلبسون ثياباً خضراً) خصت الخضرة بثيابهم لأنها أحسن الألوان . (من سندس وإستبرق) أي مما رق من الديباج ومما غلظ ، جمع بين النوعين للدلالة على أن فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين ، وقدمت التحلية على اللباس ؛ لأن الحلي في النفس أعظم وإلى القلب أحب ، وفي القيمة أغلى وفي العين أحلى ، وبناء فعله للمفعول الذي لم يسم فاعله إشعاراً بأنهم يكرمون بذلك ولا يتعاطون ذلك بأنفسهم . وأسند اللباس إليهم ؛ لأن الإنسان يتعاطى ذلك بنفسه خصوصاً لو كان بادي العورة .[٤]

وفي مقابل دلالة الالتفات من البناء للمجهول إلى البناء للمعلوم في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الفعل (يُحلون) بالمقابل אצעדות זהב תענדנה فجعل الفاعل هو (أساور من ذهب) حيث حولها من محل (الجار والمجرور) المفعول به إلى محل الفاعل ، في حين التزم بالفعل

---

(١) רקנדורף : עמ' 169 .
(٢) ריבלין : עמ' 301 .
(٣) בן שמש : עמ' 176 .
(٤) أبو حيان الأندلسي : ج٧ ، ص ١٧٠ ، ١٧١ . أبو السعود : ج٥ ، ص ٢٢٠ .

(يلبسون) ילבשו مبنياً للمعلوم وهو بهذا قد أضاع دلالة الالتفات في الآية . ولم يكتف بهذا بل حوّل (أولئك لهم جنات عدن) ، وهي جملة اسمية تدل على الثبات والدوام حولها إلى جملة فعلية مسنداً الفاعل لله I להם הוכנו גנות עדן ، بما أفقد الآية جزءاً من معناها . كما حذف التصوير (تجري) وما فيه من تجدد وصفاء ووصف جميل ، واكتفى بالجملة الاسمية ובתוכם נחלי מים ، وقدّم ذكر المفعول (ثياباً خضراً) على الفعل ובגדי שש... ילבשו خلافاً للأصل الذي بدأ بالفعل لأهميته في هذا السياق . كما أنه جعل مقابل (ثياباً من سندس وإستبرق) בגדי שש מרוקמים זהב וכסף (ثياب حريرية موشاة بالذهب والفضة) . ولا ندري من أين له هذا الوصف ذلك أن السندس والإستبرق هما ما رق وما غلظ من الديباج والحرير،[١] وبالتالي فالوصف هنا قاصر وبعيد تماماً عن دلالة الأصل . بما يجعل ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . ومما يؤكد سوء ترجمته وقصورها أنه أسند الفعل (يحلون فيها) في الآية (٢٣) من سورة الحج إلى الله تعالى ואלהים יביא ...שם יענדם באצבעות . في حين حذف مقابل (يُحلون) في الآية (٢١) من سورة الإنسان ، وجعل مقابل (سندس خضر وإستبرق) משי ירוק ובוץ ، وهذا المقابل أفضل إلى حد ما مما استخدمه في آية سورة الكهف هنا . وأما في الآية (٣٣) من سورة فاطر فجعل الفعل (يحلون) مبنياً للمعلوم ויענדו בצמידי دون إظهار الفاعل مباشرة ، بما يؤكد عدم التزامه بالأصل .

أما ريفلين فلم يلتزم كذلك بالالتفات في الآية ،إذ أتى في الحالة الأولى بالمقابل יפארו אותם مبنياً للمعلوم عائداً بالفاعل على (أساور من ذهب) مثلما فعل ركندورف ، كما صاغ الفعل (يلبسون) – وصيغة المضارعة لاستحضار الحال – بالمقابل ולבשו الماضي بما يخل بجزء من دلالة الأصل . وهي نفس الصيغة التي استخدمها في الآيات (٢٣) من سورة الحج ، (٣٣) من سورة فاطر ، (٢١) من سورة الإنسان . وإن حافظ على اسمية الجملة في قوله تعالى (أولئك لهم جنات) אלה להם גנות עדן، كما التزم بمقابل الفعل (تجري) ימשכו תחתיהן הנהרות، كما حافظ على ترتيب الجملة بتقديم الفعل (يلبسون) إلى الصدارة ، والتزم كذلك بمقابل (ثياباً من سندس وإستبرق) בגדים ירוקים משי ודקמות . بما يعني اقترابه من المعنى، إلا أن ترجمته رغم ذلك جاءت قاصرة عن دلالة الأصل غير ملتزمة به .

أما بن شمش فجاء بالصيغتين على صيغة الحال (اسم المفعول) מקושטים – לבושים بما أضاع دلالة الالتفات في الآية الكريمة لديه ، وهي نفس الصيغة التي استخدمها في الآيات (٢٣) من سورة الحج ، (٣٣) من سورة فاطر ، (٢١) من سورة الإنسان . كما سار على نهج ركندورف، في اختياره لمقابل (سندس وإستبرق) ממשי רוקם חוטי כסף וזהב ، وإن التزم

---

(١) أبو حيان الأندلسي : المرجع السابق ، نفسه ، الزمخشري : ج٢ ، ص ٧٢٠ . تاج الدين أبو المحاسن عبد الباقي عبد المجيد : الترجمان عن غريب القرآن ، تحقيق موسى بن سليمان آل إبراهيم ، مكتبة البيان ، الطائف ، ط١، ١٩٩٨ ، ص ٣١١ .

في مقابل هذا بالجملة الاسمية في (أولئك لهم) להם מיועד גן-עדן . كما التزم بمقابل (تجري) יוצאים إلا أن المقابل غير واف بدلالة التصوير في الأصل ؛ حيث جعل الأنهار تخرج من الجنة حسب وصف التوراة وليس الجريان من تحت الجنات وفيما بينها . بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل . وبالتالي فالترجمة المقترحة هي تعديل ترجمة ريفلين إلى : יפוארו בהן [יקושטו בהן] באצעדות זהב،...

*****

الأحزاب (٣٠، ٣١) : ﴿ يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يُضاعف لها العذاب ضعفين...* ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحاً نؤتها أجرها مرتين ...﴾

ركندورف : נשי הנביא אשר מכן כי תעשה זימה גלוייה תיענש כפלים....ואשר מכן כי תלך בדרך אלהים ושלוחו ותעשה טוב، ניתן לה שכר כפלים ...(١)

ريفلين : נשי הנביא، אשה מכן כי תעשה תועבה גלוייה [לזנות] ،והיה לה משנה עונש כפלים .... ואשר תיכנע מכן לאלהים ולשליחו ועשתה הישר، ניתן לה שכרה פעמים ...(٢)

بن شمش : נשות הנביא אם יוכח שאחת מכן כי עברה עבירה، עונשה יוכפל،...ואך אם יוכח שהיא מסורה לאללה ושליחו ועושה את הטוב، שכרה יהיה כפול בעולם-הבא، ובעולם הזה ... (٣)

التفسير : (يُضاعف لها العذاب ضعفين) أي يعذبن ضعفي عذاب غيرهن ؛ لأن الذنب منهن أقبح ، فإن زيادة قبحه تابعة لزيادة فضل المذنب والنعمة عليه . وقرئ (يُضعَّف) على البناء للمفعول . (نؤتها أجرها مرتين) مرة على الطاعة والتقوى وأخرى على طلبهم رضا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقناعة وحسن المعاشرة .(٤) ومن يتأمل الجملتين يظهر له تغليب جانب الرحمة على جانب الغضب ، وكفى بالتصريح بفاعل إيتاء الأجر وجعله ضمير العظمة ، والتعبير عما يؤتون من النعيم بالأجر مع إضافته إلى ضميرهم ، مع خلو جملة تضعيف العذاب عن مثل ذلك شهداء على ما ذُكر هنا .(٥)

---

(١) רקנדורף : עמ' 247 .

(٢) ריבלין : עמ' 461 ' 462 .

(٣) בן שמש : עמ' 254 .

(٤) أبو السعود : ج٧ ، ص ١٠١ ، ١٠٢ . الزمخشري : ج٣ ، ص ٥٣٥ ، ٥٣٦ .

(٥) الألوسي : ج ٢٢ ، ص ٢ .

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآية نجد ركندورف ملتزماً بالالتفات من البناء للمجهول (يضاعف لها العذاب) תיענש כפלים إلى البناء للمعلوم (نؤتها) ניתן ؛ أي أنه أدرك دلالة الالتفات في الآية الكريمة ، لكن يؤخذ عليه حذفه للضمير في (أجرها) שכר . فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة إلى حد ما من المعنى .

أما ريفلين فنجده غير ملتزم بالالتفات حيث جعل مقابل (يُضاعف) והיה לה משנה עונש כפלים ، ولكنه لم يبن الفعل للمجهول بل صاغ المقابل بصيغة اسمية ، في حين التزم بالبناء للمعلوم وإظهار الفاعل ניתן לה . فترجمته غير ملتزمة بالأصل ، ومن ثم فقدت ترجمته دلالة الالتفات في الأصل، فهي غير وافية بالمعنى .

أما بن شمش فلم يلتزم كذلك بالالتفات بل صاغ الشق الأول من الآية بالبناء للمجهول עונשה יוכפל ، ثم التفت إلى صيغة أخرى هي שכרה יהיה כפול ، حيث صاغ المقابل بصيغة اسمية إذا افترضنا أن الفعل יהיה مجرد رابطة אוגד في الجملة وهذا هو الأولى . أو أنها جملة فعلية فاعلها هو لفظ שכרה ، لكنه في الحالتين لم يلتزم بإظهار ضمير العظمة ، بما يفقد ترجمته دلالة الالتفات في الآية ويجعلها قاصرة عن المعنى غير ملتزم بالأصل . وبالتالي فترجمة ركندورف هنا قريبة من المعنى ، إلا أن الأفضل أن تكون الصياغة هي : יוכפל לה משנה עונשה .

*****

ت- الالتفات من الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية :

الأنفال (٣٣) : ﴿ وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون ﴾

ركندورف : לא אבה אל יסרם בעוד היותך בקרבם, יען כי התחננו לו .[١]

ريفلين : חלילה לו לאלהים לענשם בעוד אתה בתוכם וחלילה לו לאלהים לענשם בהתפללם לסליחה .[٢]

بن شمش : אך אללה לא רצה להענישם כל זמן שהיית אתה נמצא ביניהם במכה, וכן לא היה מעניש לו ביקשו סליחה .[٣]

التفسير : (وما كان ليعذبهم) جواب لكلمتهم الشنعاء وبيان للموجب لإمهالهم والتوقف في إجابة دعائهم . واللام لتأكيد النفي ، والدلالة على أن تعذيبهم عذاب استئصال والنبي صلى الله عليه وسلم بين أظهرهم خارج عن عادته تعالى غير مستقيم في قضائه .[٤] وذلك إكراما له صلى

(١) רקנדורף : עמ' 101 .

(٢) ריבלין : עמ' 176 .

(٣) בן שמש : עמ' 106 .

(٤) أبو السعود : ج ٤ ، ص ١٩ .

الله عليه وسلم مع كونهم بصدد من يعذب لتكذيبهم . (وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) لما كانت كينونته صلى الله عليه وسلم فيهم سبباً لانتفاء تعذيبهم أكد خبر كان باللام ، أو جعل خبر كان الإرادة المنفية على رأي البصريين، وانتفاء الإرادة للعذاب أبلغ من انتفاء العذاب . ولما كان استغفارهم دون تلك الكينونة الشريفة لم يؤكد باللام بل جاء خبر (كان) (معذبهم) ، فشتان بين استغفارهم وكينونته صلى الله عليه وسلم فيهم .[1]

وفي مقابل دلالة الالتفات من الصيغة الفعلية إلى الصيغة الاسمية في الآية ، نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ التزم بما ذكره المفسرون من أن اللام في (ليعذبهم) لتوكيد النفي للإرادة خاصة على رأي البصريين ، فجاء بالمقابل לא אבה אל יסרם وهو ملتزم في هذا الشق من الآية . لكنه عندما انتقل للشق الثاني من الآية حذف قوله تعالى (وما كان الله معذبهم) اكتفاء بدلالة الشق الأول عليه دون إدراك منه للفارق الدلالي بين الصيغتين ، واكتفى بمقابل (وهم يستغفرون) יען כי התחננו לו وهو بهذا قد أضاع دلالة الالتفات من الآية فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجده لم يدرك كذلك دلالة الالتفات في الآية ؛ حيث استخدم في الحالتين نفس الصيغة חלילה לו לאלהים לענשם وهي مقابل معنى (وما كان الله ليعذبهم) ، لكنها قاصرة عن دلالة الالتفات للاسم في الأصل، فترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

أما بن شمش فنجده قد التزم بالالتفات من الفعل רצה להענישם إلى الاسم מענישם أي أنه أدرك دلالة الالتفات في الآية ، ولكن يؤخذ عليه عدم تكرار لفظ الجلالة في الحالة الثانية . وأما إضافته للأداة לו الدالة على الشرط غير المتحقق לו ביקשו סליחה (لو طلبوا الغفران) فحسبما ذكر "الزمخشري" من أن قوله تعالى (وهم يستغفرون) في موضع الحال . ومعناه نفي الاستغفار عنهم ؛ أي ولو كانوا ممن يؤمن ويستغفر من الكفر لما عذبهم ، ولكنهم لا يؤمنون ولا يستغفرون ولا يتوقع منهم ذلك .[2] وبالتالي فترجمته جاءت ملتزمة بالأصل إلى حد كبير قريبة من المعنى، ومن ثم فهي الأفضل هنا مع تعديلها بتكرار لفظ الجلالة לא היה אללה מענישם.

*****

النحل (١٢٥) ﴿ ... وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين ﴾

ركندورف : ...ואם תריב עמם, דבר אליהם רכות, כי אדונך מכיר את התועים מדרכו ואת ההולכים בה .[3]

---

(١) أبو حيان الأندلسي : ج٥ ، ص ٣١١ ، ٣١٢ .

(٢) الزمخشري : ج٢ ، ص٢١٧ .

(٣) רקנדורף : עמ' 159 .

ريفلين : ...והתוכח אתם בדרך היותר טובה . כי אלהיך הוא היודע את אשר תעה מדרכו והוא היודע את המאושרים בדרך . [١]

بن شمش : ...והתווכח עמהם בצורה הוגנת ונאותה ביותר . ריבונך יודע יותר מי תועה מדרכו והוא יודע יותר מי מהם המודרכים . [٢]

التفسير : (إن ربك) الذي أمرك بدعوة الخلق إليه ، (هو أعلم بمن ضل) من أعرض عن قبول الحق بعدما عاين ما عاين من الحكم و المواعظ والعبر . (وهو أعلم بالمهتدين) إليه بذلك ، وهو تعليل لما ذكر من الأمرين . وتقديم الضالين لما أن مساق الكلام لهم، وإيراد الضلال بصيغة الفعل الدال على الحدوث لما أنه تغيير لفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها ، وإعراض عن الدعوة وذلك أمر عارض ، بخلاف الاهتداء الذي هو عبارة عن الثبات على الفطرة والجريان على موجب الدعوة ولذلك جيء به على صيغة الاسم المنبئ عن الثبات . وتكرير (هو أعلم) للتأكيد والإشعار بتباين حال المعلومين ومآلهما من العقاب والثواب . [٣]

وفي مقابل هذا المعنى للالتفات من الصيغة الفعلية إلى الصيغة الاسمية ، نجد ركندورف غير ملتزم به إذ صاغ الآية على صيغة الحال התועים מדרכו- ההולכים בה بما أضاع دلالة الالتفات لديه . كما أنه استخدم مقابل (هو أعلم) מכיר نكرة مع حذفه الضمير المنفصل بما أضاع دلالة توكيد علمه تعالى ، خاصة وأنه لم يلتزم بالتكرار ، بل حذف قوله (هو أعلم) في الشق الثاني من الآية بما يخل تماماً بالمعنى ، ويجعل ترجمته قاصرة عن معنى الأصل غير ملتزمة به . يؤكد هذا أنه سار على نفس هذا النسق في ترجمته لمعنى الآية (١١٧) من سورة الأنعام في قوله تعالى : (إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين) حيث جعل المقابل הן יודע אלהיך את התועים מדרכו ואת ההולכים בה . فلم يراع تكرار (هو أعلم) ، ولم يراع الالتفات من الفعل (يضل) إلى الاسم (المهتدين) . كما يؤخذ عليه مغايرته بين مقابلات الربوبية אדונך – אלהיך ، بما يخرج ترجمته عن حد الالتزام والأمانة في الترجمة .

أما ريفلين فنجده ملتزماً بالالتفات من الفعل תעה מדרכו إلى الاسم המאושרים בדרך فهو ملتزم بالأصل محافظ على دلالته . ومما يؤكد هذا أنه التزم بتكرار مقابل (هو أعلم) הוא היודע مع حفاظه على الضمير والتعريف ليؤدي معنى التفضيل كما في الأصل . وبالتالي فترجمته هنا ملتزمة بالأصل قريبة من معناه . وأما في الآية (١١٧) من سورة الأنعام فجاء بالصيغة הוא היודע את התועים מדרכו في محاولة منه للحفاظ على معنى الفعل المضارع (من يضل)، إلاّ أن الصيغة المستخدمة لم تظهر الالتفات من الفعل إلى الاسم ، وكان الأولى به استخدام صيغة מי

---

(١) ריבלין : עמ' 278 .

(٢) בן שמש : עמ' 165 .

(٣) أبو السعود : ج ٥ ، ص ١٥١. الألوسي : ج٨ ، ص١٢ .

שיתעה מדרכו حفاظاً على فعلية الجملة المقصودة في الأصل . ومن ثم فترجمته في سورة الأنعام لم تفِ بمعنى الأصل ، إلاّ أن ترجمته كانت أفضل في سورة النحل .

أما بن شمش فنجده حاول الالتزام بالظاهرة لكنه أخفق في ذلك، حيث استخدم مقابل الفعل الماضي (من ضل) מי תועה מדרכו وهذا المقابل غير واف بالمعنى ؛ لأنه يدل على الحال وليس على الماضي ، ثم التفت إلى الاسم המודרכים ، فلم يتمكن من الاحتفاظ بالمعنى وإن اجتهد في هذا . كما التزم بتكرار (هو أعلم) הוא יודע יותר بدون ضمير ، إلاّ أنه أضاف מי מהם (من منهم) ولا ندري من أين أتى بهذا التقدير حيث إن الأصل على الإطلاق (المهتدين) ولم يقدّر أحد من المفسرين مثل هذا التقدير ، ومما يؤكد قصور الترجمة هنا عن إدراك المعنى أنها هي نفس الصيغة التي استخدمها المترجم في الآية (١١٧) من سورة الأنعام وبالتالي فلا فرق لديه بين مغايرة الأصل للزمن في كل حالة بين (من يضل) وبين (من ضل) . ولكنه لم يقدّر في آية الأنعام محذوفاً كما فعل هنا ، بل جعل مقابل (المهتدين) את המודרכים بما يعني أن ترجمته غير ملتزمة بالأصل وغير وافية بمراد الأصل في آية سورة النحل خاصة، وإن كانت قريبة من المعنى أكثر في سورة الأنعام .

وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هنا هي الأفضل في حين أن ترجمة بن شمش في سورة الأنعام هي الأفضل ، وإن كان الأولى استخدام صيغة المستقبل מי שיתעה מדרכו لعدم حدوث أي سوء فهم لدى المتلقي .

*****

ص (١٨ ،١٩) : ﴿ إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والإشراق * والطير محشورة كل له أواب ﴾

ركندورف : ...את ההרים צוינו לשבחנו אתו ערב ובקר גם בעלי הכנפים התקבצו אליו ויענו לו . (١)

ريفلين : הנה אנחנו כפפנו את ההרים לשבח אתו בערב ועם זרח השמש – והעוף אסופים כלם שבים אליו . (٢)

بن شمش : ...והיטלנו עליו ועל ההרים לשבחנו ערב ובקר עם להקות הציפורים שהיו נשמעות לו ... (٣)

---

(١) רקנדורף : עמ' 265 .
(٢) ריבלין : עמ' 508 .
(٣) בן שמש : עמ' 276 .

التفسير : (إنا سخرنا الجبال معه) استئناف مسوق لتعليل قوته في الدين ، وتسخير الجبال له عليه السلام لم يكن بطريق تفويض التصرف الكلي فيها إليه عليه السلام كتسخير الرياح وغيرها لسليمان عليه السلام ، بل بطريق التبعية له عليه السلام والاقتداء بـه في عبـادة الله تعـالى . (يسبحن) أي يقدسن الله عز وجل بصوت يتمثل به أو بخلق الله تعالى منها الكلام أو بلسان الحال. وهو حال من الجبال ووضع موضع مسبحات للدلالة على تجدد التسبيح حالاً بعد حال ، وكـأن السامع محاضر تلك الحال يسمعها تسبِّح ، وهو استئناف مـبين لكيفيـة التسـخير . (بالعشـي والإشراق) أي وقت الإشراق وهو حين تشرق الشمس؛ أي تضيء ويصفو شعاعها وهو وقـت الضحى . (والطير) عطف على الجبال (محشورة) حال من الطير أي وسخرنا الطير حـال كونهـا محشورة . وجاء اسماً مخالفاً عن الفعل (يسبحن) لما لم يكن في الحشر ما كان في التسبيح مـن إرادة الدلالة على الحدوث شيئاً بعد شيء ، فلو جاء بالفعل لما كان شيئاً ، لأنه لن يدل على القدرة في كون حشرها جملة واحدة .(١)

وفي مقابل هذا المعنى للالتفات من الفعل إلى الاسم في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الحالتين بالصيغة الفعلية צוינו לשבחנו – התקבצו אליו وهو هـذا أضـاع دلالـة الالتفات في الآية الكريمة . كما يؤخذ عليه تقديمه لمقابل (الجبال) المفعول به على المسند إليه (إنا) את ההרים צוינו خلافاً للأصل ؛ لأن المراد تأكيد أن الله هو المسخِّر لهذه الجبال لما في ذلك من رفع لمكانته عليه السلام ، وتعظيم لشأنه وهو ما لم يظهره المترجم هنا ، حيث أكد على أن الجبال سُخرت له عليه السلام وليس على أن الله هو المسخر في حد ذاته . كما لم يدرك دلالة (الإشراق) في الآية إذ جعل مقابلها בקר (الصباح) ، وثمة فارق بين المعنيين ؛ لأن الأول يدل علـى وقـت صلاة الضحى وليس الصباح على الإطلاق، وهو ما لم يشر إليه المقابل العبري . كما أساء فهـم (أواب) وهو كثير الأوب ؛ أي التواب الكثير الرجوع إلى الله تعالى وطلب مرضاته ، ومن عادته أن يكثر ذكر الله ويديم تسبيحه وتقديسه .(٢) فجاء المقابل ייענו לו (يجيبوه) وهو مقابل قاصـر عن دلالة الأصل . وبصفة عامة جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجده قد التزم بالالتفات من الفعل כפפנו...לשבח إلى الاسم אסופים، أي أنه أدرك دلالة الالتفات في الآية . كما أدرك دلالة تقديم المسند إليه (إنا) في الأصل فجعـل المقابـل הנה אנחנו مراعاة للمعنى . كما أدرك دلالة (الإشراق) עם זרח השמש ، وكذلك دلالـة (الأواب) שבים אליו ، لما في الفعل שב من معنى التوبة والعودة معاً . وبالتالي جاءت ترجمتـه ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

---

(١) الزمخشري : ج٤ ، ص٧٨ ، ٧٩ . أبو السعود : ج٧ ، ص ٢١٩ .

(٢) الزمخشري : ج٤ ، ص٧٩ . أبو السعود : المرجع السابق ، نفسه .

أما بن شمش فلم يلتزم بالالتفات في الآية بل صاغ الشق الأول بالمقابل והיטלנו עליו...לשבחנו، لكنه حذف (محشورة) واكتفى بالمقابل להקות הציפורים (جماعات الطير). وقد أضاع بهذه الصياغة دلالة الالتفات في الأصل . كما قدم الفعل והיטלנו על بلا اهتمام بدلالة تقديم المسند إليه (إنا) المؤكد بما أضاع جزءاً من معنى الآية . ولم يدرك كذلك دلالة (الإشراق) فجاء بالمقابل בקר ، مثل ركندورف ، وهو مقابل قاصر عن المعنى . ولم يدرك دلالة (الأواب) كذلك فجاء بالمقابل שהיו בשמעות לו (مطيعات له) ، والمقابل غير واف بدلالة الأصل . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . وبالتالي فإن ترجمة ريفلين هي الأفضل والأقرب لمعنى الأصل .

*****

ث- الالتفات من الجملة الاسمية إلى الجملة الفعلية :

هود (٣٥) : ﴿ أم يقولون افتراه قل إن افتريته فعليّ إجرامي وأنا بريء مما تجرمون ﴾

ركندورف : ואם יאמרו : הוא בדאהו מלבו، אמור אם אני בדאתיו، אשא את עווני، אך נקי אנכי מעוונכם . (١)

ريفلين : ואם יאמרו : [מלבו] בדאו، אמור אם מלבי בדיתיו، בי עווני، ואנכי נקי מאשר תאשמו . (٢)

بن شمش: אך אם אתם טוענים שאני בדאי، הרי רק עלי האחריות לחטאי، אולם אין אני אחראי לחטאיכם . (٣)

التفسير : (أم يقولون) يعني قوم نوح عليه السلام ، أي أنهم يقولون إن نوحاً افترى ما جاء به مسنداً إلى الله عز وجل ، (قل) يا نوح . (إن افتريته) بالفرض البحت (فعليّ إجرامي) إثمي ووبال إجرامي وهو كسب الذنب . (وأنا بريء) يعني ولم يثبت ذلك وأنا بريء منه ، (مما تجرمون) من إجرامكم في إسناد الافتراء إليّ ، فلا وجه لإعراضكم ومعاداتكم .(٤) ويبدو أن الالتفات من الاسم إجرامي إلى الفعل (تجرمون) لاستحضار الصورة أمام أعينهم من ناحية ، وللدلالة على تجدد أجرامهم وتكذيبهم وكفرهم به عليه السلام مرة بعد أخرى رغم نصحه لهم . فالاسم يدل على الثبات أي إذا كان مني إجرام ما وهو ما لم يحدث قط ، فعليَّ إجرامي وهذا على سبيل التعزير لهم

---

(١) רקנדורף : עמ' 126 .

(٢) ריבלין : עמ' 220 .

(٣) בן שמש : עמ' 131 .

(٤) الزمخشري : ج٢ ، ص٣٩١ ، ٣٩٢ . أبو السعود : ج٤ ، ص ٢٠٥ .

ووضع نفسه موضع المساواة معهم إنصافاً لهم في الحكم وتأكيداً على أنه لم يكن منه إجـرام مـا خلافاً لحالهم .

وفي مقابل الالتفات من الجملة الاسمية إلى الجملة الفعلية في الآية نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ صاغ الآية في الحالتين بالصيغة الاسمية **עווני – עוונכם** بما أضاع دلالة الالتفات لديه . كما لم يلتزم بتقديم المسند إليه الدال على الاختصاص على المسند في قوله تعالى (وأنا بريء) فجاء بالمقابل **אך נקי אנכי** مقدماً المسند خلافاً للأصل ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجده قد التزم بالالتفات في الأصل حيث انتقل مـن الاسـم **עווני** إلى الفعـل **תאשמו** بما يعني إدراكه للمعنى الكامن وراء الالتفات هنا . كما التزم بتقديم المسند إليه الـدال على الاختصاص على المسند **ואנכי נקי** ، فترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من معناه .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف حيث لم يلتزم بالالتفات ، بل أتى في الحـالتين بصـيغ اسمية **חטאי – חטאיכם** بما أفقد ترجمته جزءاً من دلالة الأصل . لكنه التزم بتقديم المسند إليـه **אין אני אחראי** إلا أنه جاء بالمقابل المنفي ، وهو مقابل قريب من المعنى إلى حد ما، ومـن ثم فترجمته غير ملتزمة بالأصل فاقدة لجزء من معناه . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

ثامناً : المخالفة المعجمية :

الأنعام (١٥١) : ﴿ قل تعالوا أتلُ ما حرّم ربكم عليكم ألاّ تشركوا به شـيئاً ...ولا تقتلـوا النفس التي حرّم الله إلاّ بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ﴾

ركندورف: **אמור: באו ואקרא לכם את אשר צווכם ד' ، לא תעבדו אלהים אחרים זולתו ... אל תהרגו איש בלתי על פי המשפט פן תחטאו לד' ، אלה משפטי אל...** (١)

ريفلـــــين : **אמור: הבו ואקרא לפניכם את אשר אסר לכם אלהיכם . לאמור: אל תשתפו בו מאומה ...ולא תהרגו את הנפש אשר אסר אלהים [להרגה] בלתי אם בצדק הוא הדבר אשר צווכם אלהים ...** (٢)

بـــن شـــش : **אמור להם בואו ואגיד לכם מה שריבונכם צווה עליכם: אל תשתפו עמו אלילים ...ואל תהרגו נפשות שלא לפי הדין . זהו אשר צוויתם למען...** (٣)

---

(١) רקנדורף : עמ' 82 .
(٢) ריבלין : עמ' 142 .
(٣) בן שמש : עמ' 88 .

التفسير : (قل تعالوا) لما ظهر بطلان ما ادعوا من أن إشراكهم وإشراك آبائهم وتحريم ما حرموه بأمر الله تعالى ومشيئته بظهور عجزهم عن إخراج شيء يتمسك به في ذلك ، أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يبين لهم من المحرمات ما يقتضي الحال بيانه على الأسلوب الحكيم ، إيذاناً بأن حقهم الاجتناب عن هذه المحرمات . (عليكم) متعلق بـ (حرّم) ، وقيل بـ (أتل) والأول أنسب بمقام الاعتناء بإيجاب الانتهاء عن المحرمات المذكورة ، وهو السر في التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميرهم فإن تذكير كونه تعالى رباً لهم ومالكاً لأمرهم على الإطلاق من أقوى الدواعي إلى انتهائهم عما نهاهم عنه أشد انتهاء . (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله) أي حرم قتلها بأن عصمها بالإسلام أو بالعهد فيخرج منها الحربي .[١] ولعل الالتفات إلى لفظ الجلالة لما فيه من التعظيم للأمر والتهويل من مخالفته ؛ لأن الله تعالى هو الأعلم بمصالح العباد فلا ينبغي تجاوز حدوده .

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآية الكريمة نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ جعل المقابل في الحالتين ד' وهو بهذا قد أضاع دلالة الالتفات من جهة ، ومن جهة أخرى أضاع دلالة الضمير المتصل في (ربكم) ، بما جعل ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل . ومما يؤكد هذا أن لفظ ד' هو إشارة للاسم الرباعي יהוה تتريهاً عن نطقه أمام غير اليهود ، ومن ثم فالمقابل غير ملائم للمعنى المراد بالربوبية . ذلك أن (الرب) في الأصل مشتق من التربية ؛ أي إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حد التمام ويقال الرب مطلقاً لله تعالى المتكفل بمصلحة الموجودات . ويقال رب الدار ورب العرش لصاحبهما ، فالرب هو السيد المطاع ومالك الشيء .[٢] وهذا اللفظ يستخدم دائماً عند الحديث عن شيء مشترك بين المشركين والمسلمين ؛ ذلك أن العرب المشركين كانوا يوحدون توحيد الربوبية فهم يقرون بوجود رب أعلى خالق ورازق وحام لهم ، يستعينون في الوصول إليه بالأصنام والأوثان التي يعبدونها كما حكى القرآن . في حين أن لفظ (الله) يدل على توحيد الألوهية أي ذلك الله عز وجل المتعالي المتفرد في الحكمة بلا شريك أو منازع . فكيف يؤدي مثل هذا المقابل هذه الدلالات في الأصل ؟! بما يخرج عن حد الالتزام . ومما يؤيد هذا أن المترجم ذاته يتخبط في استخدامه لمقابل لفظ الجلالة (الله) فأحياناً يأتي بالمقابل ד' كما هو الحال هنا على سبيل المثال وفي النساء (١١) ، والمائدة (١١٢) ، والأعراف (٦٩) ، والأنفال (٢،٤١) ، ويونس (٢٠) ، وهود (٦١) . وأحياناً يستخدم مقابل الألوهية لفظ אל كما في النساء (١) ، والأنعام (٧١) ، والأعراف (٣٣، ١٠٥، ١٨٧) ، وهود (١٠١) ، وهو مقابل قاصر تماماً عن دلالة الأصل . وأحياناً يجعل مقابل لفظ الجلالة (الله) لفظ אלהים كما في المائدة (٨٤) ، والأعراف (٦٩، ٧٣) ، والأنفال (٤١) ، يوسف (٣٧) ، الرعد (٢،٢١) ، إبراهيم (٢٥) . وأحياناً يجعل

---

(١) أبو السعود : ج٣ ، ص ١٩٧ وما بعدها . الألوسي : ج٨ ، ص٥٤. الزمخشري : ج٢ ، ص ٧٨ . أبو حيان الأندلسي : ج٤ ، ص ٦٨٤ وما بعدها .

(٢) الراغب الأصفهاني : ص ١٨٤ ، ١٨٥ . أبو حيان الأندلسي : ج١ ، ص ٣٣ .

المقابل אלוה ، كما في الرعد (٢٨) . فالمقابلات تتعدد في حين أن الأصل واحد وهو لفظ الجلالة بما يخل تماماً بنسق الترجمة ويفقد الأصل الكثير من معانية أثناء عملية النقل ، خاصة وأن هذه المقابلات كلها قاصرة عن دلالة لفظ الرب في العربية . ومما يؤكد قصور ترجمته أنه جعل مقابل (حرّم) צוּוכם وهو يعني (أمر – أوحى) ، فالمقابل قاصر عن دلالة الأصل . كما أنه جعل مقابل قوله تعالى (التي حرم الله) פן תחטאו לד' (كي لا تأثموا للرب) ، فحذف الفعل (حرم) وهو بهذا أضاع دلالة التهويل بتكرار الفعل هنا ، كما حول مقابل (وصاكم به) إلى جملة اسمية خلافاً للأصل، فلم يلتزم بنسقه بما يجعل ترجمته قاصرة تماماً عن المعنى . ومن ناحية أخرى يخلط المترجم عند استخدامه لمقابل الربوبية (رب) بين عدة مقابلات ، فيجعل المقابل ד' كما في هذه الآية وفي النساء (١)، والأنفال (٢٠) . وقد يستخدم المقابل אדון كما في المائدة (١١٢) ، الأعراف (١٠٥) ، يونس (٢٠) ، يوسف (٣٧) ، إبراهيم (٢٥) . ولعل هذا اللفظ أقرب لمعنى (الرب) من بين هذه المقابلات جميعاً، فترجمته غير أمينة تجاه الأصل قاصرة عن دلالاته .

أما ريفلين فنجده يأتي بالمقابل אלהיכם – אלהים ؛ أي أنه وحّد المقابل بما أضاع دلالة الالتفات في الآية الكريمة . ولعل ما يؤخذ على ريفلين بصفة خاصة أنه لا يفرق بين دلالات الربوبية ودلالات الألوهية في ترجمته بصفة عامة ، خاصة إذا كان لفظ (رب) مطلقاً لا مضافاً . ولفظ אלהים يعني (الرب، الله، الخالق، المولى، الفيصل، قاضياً يحكم بحسب شريعة الرب) وهو يدل على الرب كما في (قضا ٢٠ / ٢) ، (تلك ٢ / ٤) . إلاّ أنه يدل كذلك على الآلهة المؤنثة عشتاروت كما في (مل' ١١ / ٥) ، كما يدل على آلهة الشعوب الأخرى كما في (خر ٢٠/٣).[١] هذا بالإضافة إلى أن لفظ אלהים اسماً مجازياً للدلالة على (الرب) وليس باسم الذات للإله في اليهودية ، ومن ناحية أخرى فإنه اسم جمع مفرده אלוה ، وبالتالي يقصر معنى هذا اللفظ عن دلالة الأصل . كما أنه يحمّل النص الأصلي ظلالاً يهودية ، وذلك حسبما يرى صاحب دائرة المعارف الإسلامية ، إذ يقول :" فكلمة الله كانت ولا تزال اسم العلم الذي يطلق على الخالق عند المسلمين، وهي تقابل كلمة يهوه יהוה عند اليهود ، لا كلمة ألوهيهم אלהים ، وليس لكلمة الله جمع ."[٢] وبالتالي فترجمة ريفلين قاصرة في هذا المجال عن معنى الأصل ، فينبغي استبدال لفظ אלהים بلفظ אללה كمقابل صوتي للفظ الجلالة (الله)، أو بلفظ ריבון كمقابل لـ (رب) وذلك في ترجمته كلها . وإن كانت ترجمته ملتزمة في الآية هنا فيماعدا الالتفات ، حيث التزم بمقابل (حرم) الملائم وهو الفعل אסר ، والتزم بتكراره كذلك ، فترجمته جاءت ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى إلى حد كبير .

أما بن شمش فنجده غير ملتزم بالالتفات في الآية ، حيث التزم بمقابل (ربكم) ריבונכם محافظاً على وجود الضمير، في الشق الأول من الآية ، بينما حذف لفظ الجلالة فيما بعد ذلك ؛

---

(١) י. שטיינברג : ע' אלהים . א. אבן שושן : ע' אלהים . ד. שגיב : ע' אלהים .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية : ترجمة إبراهيم زكي خورشد وآخرين ، مج ٢ ، ص ٥٦٠ .

أي أنه حذف الالتفات وأضاع دلالته في الآية الكريمة مثلما فعل ذلك في هـود (٦٣ ،١٠١) ، والأعراف(٣٣ ،٧٣) . وقد سار على نهج ركندورف في استخدام الفعل צווה مقابـل الفعـل (حرم) ، وهو مقابل قاصر عن المعنى ، يؤكد هذا أنه عاد لاستخدامه مقابل قوله تعالى (وصاكم به) في ختام الآية ، فشتان ما بين التوصية وبين التحريم . كما حذف قوله تعالى (التي حرّم الله)، وحوّل جملة (وصاكم به) من المبني للمعلوم إلى المبني للمجهول אשר צוויתם ، بما يخل بدلالة المبني للمعلوم وما فيه من تأكيد للأمر بتأكيد الفاعل له . فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه . وأما لفظ ריבון الذي استخدمه هنا مقابل الربوبية فيعني (رب، مولى، سيد، المولى الكريم، الرب، من أسماء الله الحسنى) وهو لفظ مشنوي ، مشتق من الفعل רבב الدال على الزيـادة والكثـرة والوفرة .[١] فهو يقترب من دلالة الرب الذي يشتق في العربية من مفهوم التربية والوصول بالشيء إلى تمامه شيئاً فشيئاً ؛ أي أنه مقابل ملائم لمعنى الربوبية . وأما استخدامه المقابل الصـوتي אללה مقابل لفظ الجلالة (الله) ؛ فإنه يحافظ على الخصوصية الثقافية للفظ (الله) في الإسلام ، وأكد بهذا أن هذا اللفظ بما له من دلالات لا يتقبلها أي مقابل عبري ولا يمكنه أن يـؤدي محلـه ، ولـذا فاستخدامه النقل الصوتي للفظ (الله) هو من أفضل ما في ترجمته . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا في الآية محل الاستشهاد ، مع تعديل مقابل الربوبية والألوهية لديه .

*****

الأعراف (١٠٥ ،١٠٦) : ﴿ قد جئتكم ببينة من ربكم فأرسل معي بني إسرائيل * قـال إن كنت جئت بآية فأت بها ...﴾

ركنـــــدورف : ...הן באתי אליכם באותות מאת אדונכם, לכן שלח עמי את בני ישראל * אם באת באותות הראם ...[٢]

ريفلـــــين : ...הנה הבאתי אליכם מופת מאת אלהיכם שלח אפוא אתי את בני ישראל * אם באות באת הביאהו ...[٣]

بن شمـش : ...באתי אליכם בדרישה מריבונכם לשלח את עמי בני ישראל * אם באת עם אות בידך הציגהו ...[٤]

---

(١) י. שטיינברג : ע' ריבון ، רבב . א. אבן שושן : ע' ריבון ، רבב . ד. שגיב : ע' ריבון ، רבב .
(٢) רקנדורף : עמ' 91 .
(٣) ריבלין : עמ' 159 .
(٤) בן שמש : עמ' 97 .

التفسير : (قد جئتكم ببينة) استئناف مقرر لما قبله من كونه رسولاً من رب العـالمين وكونـه حقيقاً بقول الحق ، وهذا القول منه عليه السلام ، وما بعده من جواب فرعون ، وإضـافة اسـم الرب إلى المخاطبين بعد إضافته فيما قبله للعالمين لتأكيد وجوب الإيمان بها ، وتعريض بأن فرعون ليس (رباً) لهم ، بل ربهم هو الذي أرسل إليهم موسى بالبينة من عنده . (قال) استئناف وقع جواباً عن سؤال: فماذا قال فرعون ، (إن كنت جئت بآية) أي من عند من أرسـلك ، (فـأت بهـا) فأحضرها (بينة) أي آية بينة واضحة الدلالة على ما أذكره .(١) والبينة هي الدلالة الواضحة عقلية كانت أو محسوسة .(٢) أما الآية فهي العلامة الظاهرة وحقيقته لكل شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره ، فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما عُلم أنه أدرك الآخر إذا كان حكمهـا سـواء ، وذلك ظاهر في المحسوسات والمعقولات .(٣)

وفي مقابل الالتفات على المستوى المعجمي من (البينة) إلى (الآية) نجد ركندورف غير ملتزم به، إذ جعل المقابل في الحالتين אותות بما يعني إضاعته لدلالة الالتفات في الأصل ، خاصة وأن لفـظ אות يعني (علامة، إشارة، أمارة، دليل، برهان، معجزة، آية) ، كما في (تك ٤/ ١٥) ، (خر ١٣ / ٩) ، (مل٢ ٢٠ / ٩) . (٤) فالمقابل يقترب أكثر من دلالة الآية والعلامة الظاهرة وليس من دلالة البينة والمعجزة الباهرة . يؤيد هذا أن المترجم نفسه يختلط عليه الأمر في التفريق بين دلالة الآيـة ودلالة البينة ، كما في الآية (١٤٥) من سورة البقرة يستخدم لفظ מופתים مقابل (الآيـات) ، بينما يستخدم في الآية (٢٥٢) من نفس السورة ، وفي الآية (٧٠) من سورة آل عمـران لفـظ אותות مقابل (الآيات) . في حين نجده في الآية (٧٣) من سورة الأعراف يستخدم لفظ מופת مقابل (الآية) ، ولفظ אות مقابل (البينة) . بما يعني أن الأمر مختلط لديه ، وأنه يستخدم أكثر من مقابل للفظ الواحد في الأصل بما يمثل عبئاً على المتلقي من ناحية ، ويخرج بالترجمة عن حد الالتزام أثناء النقل من ناحية أخرى ، فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فنجده أكثر دقة وإدراكاً للالتفات في الآية ، حيث استخدم مقابل (البينـة) لفـظ מופת والذي يعني (معجزة، آية، أعجوبة، عمل خارق، قدرة، مثال، برهان، حجة) ، كمـا في (خر ٧ / ٩) ،(٥) وهو مقابل ملائم تماماً لمعنى (البينة) . ثم استخدم مقابل (الآية) لفظ אות وهما نفس المقابلين الذين يستخدمها في ترجمته . بما يعني فهمه للفارق الدلالي بين اللفظين من ناحيـة ، والتزامه بمراد الأصل من ناحية أخرى .

---

(١) أبو السعود : ج٣ ، ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ . الزمخشري : ج٢ ، ص ١٣٦ وما بعدها . أبو حيان الأندلسي : ج٥ ، ص ١٢٧ وما بعدها .
(٢) الراغب الأصفهاني : ص ٦٨ ، ٦٩ .
(٣) الراغب الأصفهاني : ص ٣٢ ، ٣٣ .
(٤) י. שטיינברג : ע' אות . א. אבן שושן : ע' אות . ד. שגיב : ע' אות .
(٥) י. שטיינברג : ע' מופת . א. אבן שושן : ע' מופת . ד. שגיב : ע' מופת .

أما بن شمش فلم يلتزم بالالتفات في الأصل ، إذ حذف (البينة) مع تحويله المعنى من (قد جئتكم ببينة من ربكم فأرسل معي) – أي أن الأمر بالإرسال معطوف على الجملة السابقة عليه– إلى (قد جئتكم بطلب إخراج بني إسرائيل شعبي من أرض مصر) ، وما أشد سوء هذه الترجمة وقصورها عن معنى الأصل ؛ ذلك أن موسى جاء بداية لهداية فرعون ولإرسال بني إسرائيل وليس للإرسال فقط . بما يجعل ترجمته لهذه الآية قاصرة عن مراد الأصل غير ملتزمة به . ومما يؤكد تعمد المترجم الإخلال بالمعنى هنا أنه مدرك تماماً لمعنى (البينة) حيث جعل مقابله لفظ הוכחות كما في الآية (١٨٤) من سورة آل عمران ، والآية (١٥٣) من سورة النساء ، والآية (٧٣) من سورة الأعراف ، فلماذا الحذف هنا ؟! وأما في الآية الثانية فكان ملتزماً باستخدام مقابل (الآية) אות . ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة تماماً عن معنى الأصل وغير ملتزمة به . وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل مع تعديل אלהיכם إلى ריבונכם .

*****

النور (٧، ٩) : ﴿ والخامسة أن لعنت الله عليه إن كان من الكاذبين * والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين ﴾

ركندورف : ובפעם החמישית ישא את מארת ד' עליו, אם שקר ידבר . * ובפעם החמישית תשא את מארת ד' עליה, אם כנים דבריו .(١)

ريفلين : וההחמישית כי קללת אלהים עליו, אם מדוברי השקר הוא .* וההחמישית, כי חרון אף אלהים עליה, אם מדוברי האמת הוא .(٢)

بن شمش : ולהוסיף שבועה חמישית כי תחול עליו קללת אללה אם הוא משקר .* ותוסיף שבועה חמישית כי יחול עליה חרון אפו של אללה אם בעלה אמר את האמת.(٣)

التفسير : (أن غضب الله عليها) وتخصيص الغضب بجانب المرأة للتغليظ عليها لما أنها مادة الفجور ؛ ولذلك كانت مقدمة في آية الجلد ؛ ولأن النساء كثيراً ما يستعملن اللعن فربما يجترئن على التفوه به لسقوط وقعه عن قلوبهن بخلاف غضبه تعالى .(٤)

وفي مقابل دلالة الالتفات في الآيتين من (اللعنة) إلى (الغضب) ، نجد ركندورف غير ملتزم به ، إذ وحّد المقابل في الحالتين מארת ד' . ولفظ מארה يعني (لعنة، وبال، مَسَبة)، وهو لفظ مقرائي مشتق من الفعل ארר كما ورد في (ملاخي ٣/ ٩) ، (أمثال ٣ / ٣٣) .(٥) أي أنه قصر المعنى في

(١) רקנדורף : עמ' 203 .
(٢) ריבלין : עמ' 366 .
(٣) בן שמש : עמ' 210 .
(٤) أبو السعود : ج٦، ص ١٥٩ . الألوسي : ج١٨، ص١٠٦ . الزمخشري : ج٣ ، ص ٢١٦ ، ٢١٧ .
(٥) י. שטיינברג : ע' מארה . א. אבן שושן : ע' מארה . ד. שגיב : ע' מארה .

الحالتين على (اللعنة) دون (الغضب) بما أضاع دلالة الالتفات في الآية الكريمة . كما يؤخذ عليه استخدامه للفظ ד' كمقابل (لله) وهو مقابل قاصر عن المعنى كما سبق القول . وقد حوّل (من الكاذبين) من جملة اسمية إلى جملة فعلية אם שקר ידבר بما أضاع دلالة الثبات والدوام المستفادة من الجملة الاسمية ، بأنه لو كان كاذباً في هذا الأمر فهو مندرج بشكل أصيل في سلك الكاذبين . وفي الآية الثانية نجده جعل (من الصادقين) אם כנים דבריו (إن كانت أقواله صادقة) بعود الوصف على الأقوال وليس عليه مباشرة ، وقد حذف في كل حال (من) التي للتبعيض والدالة على اندراجه في سلك كل صنف في كل مرة . وبالتالي جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن معناه .

أما ريفلين فكان أكثر حرصاً على الالتفات في الآية ، إذ التزم بمقابل (اللعنة) קללת אלהים، ثم التفت إلى مقابل (الغضب) חרון אף ومن ثم حافظ على معنى الالتفات . كما التزم بمقابل (من الكاذبين) אם מדוברי השקר הוא ، و(من الصادقين) אם מדוברי האמת הוא محافظاً على اسمية الجملة في كل حالة مع الالتزام بمقابل (من) في الحالتين ، فترجمته أقرب للمعنى وأكثر التزاماً بالأصل .

أما بن شمش فقد سار على نسق ريفلين حيث التزم بالالتفات من קללת אללה إلى חרון אפו של אללה . لكنه في قوله (من الصادقين) جعل المقابل جملة فعلية אם בעלה אמר את האמת (إذا قال زوجها الحقيقة)، والمقابل غير واف بدلالة الأصل هنا ، فترجمته غير وافية بالمعنى رغم محاولته الالتزام بالأصل . وبالتالي تكون ترجمة ريفلين هي الأفضل .

*****

غافر (٤٩) : ﴿ وقال الذين في النار لخزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوماً من العذاب ﴾

ركندورف : והאנשים אשר בגיהנום יאמרו אל שומריו : העתירו בעדנו אל אדונכם למען יקל מעלינו את עונשנו אך יום אחד ! (١)

ريفلين : ואמרו אלה אשר ב [גיהנום] האש לשומרי גיהנום :" קראו אל אלהיכם ויקל מעלינו ליום אחד את העונש . (٢)

بن شمش : ומתוך האש יתחננו אל שומרי חומות הגיהנום :" בקשו מריבונכם שיקל לנו את העונש ליום אחד . (٣)

---

(١) רקנדורף : עמ' 275 .

(٢) ריבלין : עמ' 531 .

(٣) בן שמש : עמ' 287 .

التفسير : (وقال الذين في النار) من الضعفاء والمستكبرين جميعاً لما ضاقت حيلهم (لخزنة جهنم) للقوام بتعذيب أهل النار . ووضع جهنم موضع الضمير للتهويل والتفظيع ، أو لبيان محلهم فيهـا بأن تكون جهنم أبعد دركات النار وفيها أعتى الكفار وأطغاهم ، من قولهم بئر جهنام أي بعيـدة القعر . أو لكون الملائكة الموكلين بعذاب أهلها أقدر على الشفاعة لمزيد قربهم من الله I ، فلهـذا تعمدهم أهل النار بطلب الدعوة منهم . (١)

وفي مقابل دلالة الالتفات من لفظ (النار) إلى لفظ (جهنم) نجد ركندورف غير ملتزم به ، حيث صاغ الآية بالضمير بدلاً من الاسم المظهر שומריו بما أضاع المعنى السابق ذكره للالتفـات في الآية . وبالتالي فترجمته غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن دلالته .

في حين نجد ريفلين قد التزم بالالتفات من النار האש إلى (جهنم) גיהנום حيث تمكن مـن الاحتفاظ بالمعنى من خلال تقديره للفظ גיהנום (جهنم) بين قوسين كمضاف للفظ النار ، باعتبار محاولته لنقل المعنى مع المبنى إلى اللغة المتلقية. ومن ثم فترجمته أكثر قرباً من معنى الأصل.

أما بن شمش فنجده سار على نهج وسط إذ حاول الالتزام بالالتفات مـن (النـار) האש إلى (جهنم) חומות הגיהנום ، لكنه في مقابل هذا حذف جملة الصلة (الذين في) بما أضاع الوصف المؤكد لهم بما في حيز الصلة . كما أضاف لفظ חומות (أسوار) ولا ندري من أين له بهذا التقدير لمضاف محذوف ، خاصة وأن أحداً من المفسرين لم يقدِّر هذا الحذف . كما استبدل فعل القـول بالمقابل התחנן الدال على (التوسل والرجاء) وليس على القول كما في الأصل . وفي مقابل هذا استخدام مقابل الدعاء الفعل ביקש الدال على (الطلب والرغبة في الأمر) ، وهو مقابـل غـير ملائم لأنه يدل على قوة الطلب وليس مجرد الدعاء باعتبار ما هم فيه من سوء حال وغم . فترجمته غير ملتزمة بالأصل وغير وافية بمعناه . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل .

---

(١) أبو السعود : ج٤، ص ١٧١ ، ١٧٢. الزمخشري : ج٧ ، ص ٢٧٩ .

الخاتمـــة

وبعد فيمكننا أن نوجز أهم النتائج التي أسفر عنها هذا البحث فيما يلي :

تشابهت الأوجه البلاغية محل الدراسة في كثير من جوانبها بين العربية والعبرية ، ولعل مرجـع هذا التشابه كون اللغتين تنتميان إلى أصل سامي مشترك وبيئة ذات طبيعة متشابهة . وهو ما جعل كل لغة منهما تهتم بهذه الجوانب البلاغية باعتبارها أساس للخطاب الشفاهي والكتابي على حـد سواء ، ففي الحالتين يضمِّن المرسل رسالته العديد من المضامين التي تستلزم لفك شـفرتها فهـم وإدراك هذه الأوجه البلاغية في اللغتين معاً ، فينبغي الوقوف أمام أي انحراف عن السياق الطبيعي المعتاد ، وكل ظاهرة مما تمت دراسته هنا إنما هي أحد أوجه هذا الانحراف .

مع أهمية الظواهر البلاغية في الاتصال داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات المختلفة، نجـد أن اللغة العربية كانت سباقة للاهتمام بدرس هذه الظواهر البلاغية والوقوف على معانيها الدقيقة في ضوء السياقات المتعددة . وكان الدافع وراء هذا كون العرب أهل فصاحة وبيان ، وكون دراسة هذه الظواهر تتعلق بنص القرآن الكريم الذي أكبوا على دراسته وفهمه للوقوف علـى أسـرار بلاغته وإعجازه . وعلى النقيض من ذلك ، نجد أن اليهود لم يهتموا بدراسة هذا الجانب البلاغي بشكل موسّع رغم أهميته لفهم ودراسة العهد القديم ، بل نكاد لا نجد سوى إشارات ضئيلة متناثرة بين النصوص تشير لأهمية هذا المجال ؛ من ذلك الإشارة لحدوث انقسام بين المفسرين والحكمـاء حول إمكانية وقوع التقديم والتأخير في المقرا فالبعض قال بعدم وجوده علـى نطـاق التركيـب وقصره على القصص والموضوعات ، والبعض الأخر يرى إمكانية حدوثه على كافة المسـتويات ، وانعكس هذا الخلاف في تعاملهم مع الفقرة المقرائية الواحدة . فمنهم من يقول بضرورة التقـديم والتأخير فيها ، ومنهم من يعترض على ذلك ويجريها على الظاهر باعتبارها جـزءاً مـن طبيعـة وإمكانية اللغة العبرية . ولم تبرز أهمية هذا الجانب لديهم إلاّ في فترة الأندلس في العصر الوسـيط وذلك تحت تأثير الاهتمام العربي البالغ بهذا المجال .

اقتدى اليهود بأستاذهم العرب في الكثير من أوجه دراسة الظواهر البلاغية . فمن ذلك أنهـم كانوا يتعاملون مع هذه الجوانب باعتبارها عدول عن النمط المعتاد المألوف للغة ، لكنهم بتـأثير العرب اهتموا واعتنوا بدراسة أسرار مثل هذا العـدول . فنجـدهم في كتابـاتهم يسـتخدمون المصطلحات العربية ؛ حسبما نجده عند "ابن جناح" الذي استخدم مصـطلح מוקדם ומאוחר اعتماداً على معناه في العربية ، حيث استخدمه في كتابه "اللمع" بـديلاً عـن مصـطلح מקרא מסורס الذي كان شائعاً قبل عصره . بل نجد ذلك كان أوسع مجالاً في إطار رصد أنواع التقديم والتأخير ، فحينما اهتم "راشي" وغيره من المفسرين بما قُدم في موضع وأخّر في آخر، إنما كان هذا اعتماداً على ما ذكره العرب فيما يتعلق بعلوم القرآن الكريم واهتمامهم بتفسير سياق كل موضع يقع فيه هذا النوع من التقديم . إذ أن " الخطيب الإسكافي " كان سابقاً على "راشي" في تأليفـه

لكتابه (درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز) ، بما يؤكد على مدى اهتمام العرب بهذا المجال وإلى أي حد كان اقتداء اليهود بهم . بل نجد من المحدثين من يتفق كذلك مع التقسيم العربي لأنواع التقديم حسبما أوضحنا رأي "أفنيري" في تقديم ما حقه التأخير ومدى اتفاقه مع رأي "ابن الأثير" في ذلك . بل إننا في تقديم المتعاطفات نجد الأثر العربي واضحاً حينما يشير المفسرون اليهود لأسباب هذا التقديم، خاصة وأن هؤلاء المفسرين من أمثال " أبراهام بن عزرا " كانوا معاصرين للعرب في الأندلس .

ورغم هذا التقارب الشديد بين اللغتين في تركيب الجملة باعتبار الأصل المشترك ، نجد أن العربية تفوقت بسبب حفاظها على الإعراب – على العبرية في الكثير من أنماط الجمل التي لا تجيزها العبرية مثل التركيب (مسند إليه – متعلق – مسند) أو التي يصعب فهمها مثل التركيب (مسند – متعلق – مسند إليه) و(مسند – متعلق – متعلق – مسند إليه) ، فرغم وجود بعض هذه الأنماط في العبرية إلاّ أنها قد تحدث سوء فهم لدى المتلقي ، ومن ثم يؤول المفسرون هذه الأنماط في المقرا . ورغم هذا فإن العبرية ما تزال تحتفظ بمرونة – وإن كانت لا تقارن بالعربية في ذلك – في تركيب الجملة بها . ومما يؤكد ذلك وجود سبع مصطلحات للإشارة لظاهرة التقديم أقدمها מקרא מסורס وهو مصطلح عبري أصيل ، خلافاً لما دخل إلى اللغة من اللغات الأجنبية كاللاتينية واليونانية

شهد مصطلح التكرار اضطراباً لدى الباحثين اليهود سواء في اختيار المصطلح أو في تحديد دلالته ، أو في تداخله مع غيره من المصطلحات مثلما هو الحال في العربية ، وربما مازال هذا المصطلح غير مستقر إلى الآن خلافاً لنظيره في العربية . كما تشابهت أسباب التكرار فوائده في اللغتين باعتبار البيئة السامية المشتركة . ولعل مما يؤكد اقتفاء اليهود للعرب في هذا المجال أيضاً ؛ أن أول محاولة لتحديد دلالة مصطلح التكرار كانت في الأندلس على يد "موسى بن عزرا " .

تأكد لنا مدى ما شهده مصطلح الالتفات خلال مسيرته من اضطراب في معناه ومسماه . ولعل "الأصمعي" كان أول من أشار إليه في العربية ، وجاء "ابن المعتز" فوضع أول أسس تحديد دلالته . وقد رسخ هذا المصطلح وتعددت أوجه دراسته وتفريعاته ، مع الاتفاق التام بين البلاغيين العرب على عدم إمكانية تحديد دلالة مسبقة لكل نوع ، بل إن دلالته تأتي في إطار السياق الذي يقع فيه . وسيراً على هذا النهج لم يحظ هذا المصطلح باهتمام اليهود ، حتى أننا نجده في العبرية قد اضطرب معناه ، ولعل أول محاولة لتحديد معنى هذا المصطلح كان في الأندلس على يد "موسى ابن عزرا" ، والذي لم يتمكن من انتقاء مصطلح يقابله في العبرية – ربما لعدم اهتمام اليهود به – فاختار المصطلح العربي وترجمه ترجمة صوتيه אלתפאת . ولعل أول من حدد المقابل العبري له كان (بن تسيون هلبر) عند ترجمته لكتاب " ابن عزرا " فاستخدم مقابله مصطلح תשומת לב – وهو لا يخرج في معناه عن معنى المصطلح العربي – وهذا ما يؤكد مدى التأثير العربي الواضح على مسيرة البلاغة العبرية – وهو ما أوصى البحث باستخدامه كمقابل ملائم لمعنى المصطلح .

بل أثبت البحث أن الالتفات يخضع في تحديد معناه للسياق جرياً على نهج العرب في ذلك، ولعل معانيه التي ذكرها " ابن جناح " و " دافيد قمحي " تلتقي جلياً مع ما ذكره "الزمخشري" و"ابن أبي الإصبع المصري" وغيرهما من البلاغيين العرب ، حتى أن أنواع هذه الظاهرة تكاد تكون هي نفس أنواعها في العربية بما يؤكد التأثير العربي على اليهود هنا .

وفي ضوء هذا التقارب البلاغي بين اللغتين العربية والعبرية في الظواهر محل الدراسة ، نجد المترجمين اليهود لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية قد انقسموا حول اهتمامهم بهذه الظواهر ومدى التزامهم بها . فنجد أنه في ظاهرة التقديم والتأخير لم يهتم ركندورف بهذا الجانب البلاغي ودلالته كثيراً ، حيث يكاد يتساوى الاهتمام به مع عدم الاهتمام ، وهو ما انعكس في ترجمته ؛ فنجده قد التزم فيها بنسبة ٤٦,٦ % ، بينما لم يلتزم فيها بنسبة ٤٥ % ، في حين نجده ملتزماً التزاماً ظاهرياً فيها بنسبة ٨,٤ % ؛ ونقصد بالالتزام الظاهري أن يلتزم المترجم بالظاهرة لكن دون الالتزام بالأمانة في النقل في باقي أجزاء الآية فيمكن أن يحذف أو يضيف جزءاً منها ، أو أن يخالف في استخدامه للمفردات المتماثلة في الأصل... إلخ ، أي يكون إجمالي نسبة عدم التزام المترجم هي ٥٣,٤ % . في حين نجد ريفلين كان أكثر دقة والتزاماً بالحيدة العلمية التي عاهد نفسه عليها في مقدمة ترجمته ، حيث التزم بالظاهرة في ٩٧ % من إجمالي آياتها ، ولم يلتزم في ٣% من آياتها . أما بن شمش فهو على نهج أستاذه ركندورف لم يلتزم إلا بنسبة ٥١ % ، بينما خرج على الالتزام في ٤٠ % من إجمالي آيات الظاهرة ، وسار ملتزماً التزاماً ظاهرياً في ٨,٨ % من آياتها ، فيكون إجمالي نسبة عدم التزام المترجم هي ٤٨,٨ % . أي تكاد تتساوى النسبة بين الالتزام وبين عدم الالتزام عند كل من ركندورف وبن شمش ، بينما يتأكد لنا مدى دقة ريفلين في إدراك أهمية التقديم والتأخير وما لها من دلالات في النص القرآني .

وأما في ظاهرة التكرار فكانت نسبة الالتزام عند ركندورف هي ٣٥,٥ % ، بينما لم يلتزم في ٣٤ % من آيات الظاهرة ، في حين التزم ظاهرياً في ٣٠,٣ % من آيات الظاهرة . وعلى النقيض من ذلك نجد ريفلين قد التزم بنسبة ٩٣ % من إجمالي الآيات ، ولم يلتزم في ٢,٧ % من الآيات ، وكان ملتزماً ظاهرياً بنسبة ٣,٩ % ، أي أن نسبة عدم التزامه بالظاهرة بلغت ٦,٦ % من إجمالي آيات الظاهرة . أما بن شمش فهو على لم يلتزم إلا بنسبة ٣٧,٦% بينما خرج على الالتزام في ٤٤ % من إجمالي آيات الظاهرة ، وسار ملتزماً التزاماً ظاهرياً في ١٨ % من آيات الظاهرة ، وهو ما يؤكد تفوق ريفلين هنا كذلك .

وأما في ظاهرة الالتفات فكانت نسبة الالتزام عند ركندورف هي ١٩ % ، بينما لم يلتزم في ٣٧,٧ % ، والتزم بشكل ظاهري في ٤٢,٩ % من إجمالي آيات الظاهرة . بينما نجد ريفلين قد التزم بنسبة ٦٦ % من إجمالي الآيات ، ولم يلتزم في ٩,٦ % من الآيات ، وكان ملتزماً ظاهرياً بنسبة ٢٤,٥ % ، أي أن نسبة عدم التزامه بالظاهرة بلغت ٣٤ % من إجمالي آيات الظاهرة . أما بن شمش فهو لم يلتزم إلا بنسبة ٣٥ % ، بينما خرج على الالتزام في ٣٤ % من إجمالي آيات

الظاهرة ، وسار ملتزماً التزاماً ظاهرياً في ٣٠ % من الآيات . وهو الأمر الذي يؤكد مدى دقة ريفلين في إدراك أهمية الالتفات ومعناه في النص القرآني ، خاصة إذا علمنا أن نسبة كبيرة من عدم الالتزام لدى ريفلين تنبع من توحيده لمقابل الألوهية والربوبية حيث يستخدم لفظ אלהים في الحالتين مما يفقد النص جزءاً من معناه ، وهو ما أدى لزيادة نسبة عدم الالتزام لديه خلافاً للظاهرتين السابقتين . ولكن بصفة عامة تفوقت ترجمة ريفلين في التزامها علي ترجمة كل من ركندورف وبن شمش .

كما أكد البحث أنه رغم التشابه الكبير بين أوجه البلاغة في اللغتين إلاّ أن هناك قصوراً في اللغة العبرية ، من ذلك عدم إمكانية نقل بعض أوجه الالتفات مثل الالتفات المعجمي بين (سنة – عام) ، (البحر – اليم) ، وبعض أوجه الالتفات على مستوى الصيغ بين (نزّل – أنزل) (نجّى – أنجى) ، (ضلال – ضلالة) وكذلك المخالفة على مستوى الإعراب ، والمخالفة بين المذكر والمؤنث التي تخضع لطبيعة كل لغة على حدة وكذلك عدم إمكانية نقل بعض أنماط التقديم والتأخير كما سبق القول . وهو الأمر الذي يؤكد على استحالة نقل الإعجاز القرآني إلى أيّة لغة غير العربية ، وأن محاولة ترجمة معاني القرآن الكريم ما هي إلاّ محاولة لترجمة معناه وجزءاً من مبناه دون الإلمام التام بهذا المبنى ومعانيه المعجزة .

أكد كل من ركندورف وبن شمش من خلال عدم الالتزام بالظواهر البلاغية على عدم إدراكهما لجمال التعبير القرآني وقصور فهمهما عنه ، كما تأكد لنا أنهما وإن التزما في عدد من الآيات إلا أن مبدأ التدخل في النص عند كل منهما بالتعديل والتغير يجعل ترجمتيهما قاصرة عن أن تودي معنى القرآن الكريم لما يحملانه من ضغينة ضد الإسلام ورسوله الكريم، فهما مجرد صدى لما أقره المترجمان في مقدمتيهما ولما سار عليه الاستشراق الغربي زمناً طويلاً وما زال من القول بأن القرآن ما هو إلاّ ترهات وأكاذيب جمعها الرسول صلى الله عليه وسلم من المصادر اليهودية والمسيحية بل والجاهلية القديمة ، وخرجت لنا في عباءة جديدة هي الإسلام، وأن أسلوبه ليس جديراً بالاهتمام به ، وهو ما يؤكد عدم أمانة كل منهما تجاه الأصل . فهما لم يترجما القرآن لإحداث تواصل بين الأديان ، بل ترجماه لإظهار ما يعتقدانه فيه من قصور وعيوب محاولة منهما للطعن في القرآن الكريم ، أو في شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم وتكذيبه فيما يدعيه من النبوة والرسالة ، للنيل من الإسلام والمسلمين .

أثبتت الدراسة أن عدم نقل أوجه البلاغة القرآنية في إطار ظواهر علمْ المعاني بصفة خاصة – رغم وجود نظيراتها في العبرية – هو قصور من المترجم وتعمد واضح منه ، وليس قصور لغة (مع إقرارنا بوجود قصور لغوي في بعض الجوانب) إلاّ أن هذا ليس في عموم الظاهرة ، وهو ما أمكننا من التفريق بين خطأ المترجم وقصوره وبين القصور اللغوي . وكان هذا هو هدف الدراسة حيث أثبتت أنه لا يوجد قصور في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم بسبب اللغة –في إطار الظواهر المدروسة– إلاّ بنسبة ضئيلة وفي مواضع معلومة نظراً للفارق اللغوي بين اللغتين خلافاً لما تعمده

كل من ركندورف بن شمش من عدم الالتزام في غالبية الأحيان بالظاهرة القرآنية وهو ما يؤكـد قصور ترجمتيهما عن معنى الأصل .

أكد البحث على ضرورة الاعتماد على منهج التكافؤ الشكلي في ترجمة معاني القرآن الكريم ، باعتباره أنسب المناهج لنقل جزء من بلاغة القرآن ، خلافاً لمنهج التكافؤ الدينامي الذي يسـعى لنقل المعنى العام للآية دون اهتمام بمبناها وأثره في هذا المعنى .

هذا ويوصي البحث بضرورة الاهتمام بترجمة ريفلين ومحاولة تصويب ما بها من هنات وأخطاء وإصدارها في طبعة جديدة تحمل هذه التصويبات لتكون وسيلة نافعة في نقل معاني القرآن الكريم إلى القارئ اليهودي حتى يتسنى له الإطلاع على هذا الكتاب الكريم دون تدخل من المترجم ، بل تحت إشراف عربي مسلم بما يساعد في خدمة هذا الدين . بالإضافة لكون هذه الترجمة هي المعوّل عليها من قبل الباحثين الإسرائيليين المنصفين واليهود عند تعاملهم مع القرآن الكريم .

*****

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع باللغة العربية

* القرآن الكريم .

* الكتاب المقدس .

(أ) المصادر :

- ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ١٩٥٥.
- ابن عزرا ، موسى : المحاضرة والمذاكرة ، نقله إلى العربية أ.د. عبد الرازق قنديل ، مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القاهرة ، ٢٠٠١
- ابن فارس : الصاحبي ، تحقيق السيد أحمد صقر ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، ٢٠٠٣ .
- ابن الأثير : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٩ .
- ــــــ : الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق د. مصطفى جواد و د. جميل سعيد ، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٦ .
- ابن الزملكاني : التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن ، تحقيق د. أحمد مطلوب وخديجة الحديثي مطبعة العاني، بغداد ، طبعة أولى ،١٩٦٤ .
- ابن المثنّ ، أبو عبيدة معمر : مجاز القرآن ، تعليق د. محمد فؤاد سيزكين ، مكتبة الخانجي، القاهرة .
- ابن المعتز ، عبد الله: البديع، تعليق د. محمد عبد المنعم خفاجي ، مطبعة البابي الحلبي ، القاهرة، ١٩٤٥ .
- ابن مالك ، بدر الدين : المصباح في المعاني والبيان والبديع ، تحقيق د. حسني عبد الجليل يوسف ، مكتبة الآداب ، القاهرة .
- ابن منقذ ، أسامة : البديع في نقد الشعر، تحقيق : أحمد أحمد بدوي ود. حامد عبد المجيد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .
- أبو السعود : تفسير أبي السعود المسمي إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٩٩٤ .
- الألوسي : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، المطبعة المنيرية ، القاهرة .
- الأندلسي ، أبو حيان : البحر المحيط في التفسير ، مراجعة صدقي محمد جميل ، دار الفكر، بيروت ، ١٩٩٢ .

- الباقلاني : إعجاز القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، القاهرة ، دار المعارف .

- البلخي ، محمد بن سليمان : مقدمه تفسير ابن النقيب، تعليق د. زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي ، القاهرة

- الجاحظ ، أبو عمرو عثمان : البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، الطبعة الثانية ،١٩٦٠ .

- الجرجاني ، عبد القاهر : دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩٢ .

- الخطابي : بيان إعجاز القرآن ، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق د. محمد خلف الله أحمد ود. محمد زغلول سلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة .

- الدينوري ، ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية .

- الرازي ، الفخر : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، تحقيق د. بكري شيخ أمين ، دار العلم للملايين، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ .

- الزجاج : معاني القرآن وإعرابه، تحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي دار الحديث ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٧ .

- الزركشي ، بدر الدين بن بهادر : البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم : دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٨ .

- الزمخشري : الكشاف عن حقائق غوامض التتريل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، صححه مصطفى حسين أحمد ، دار الريان للتراث ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٧ .

- السكاكي ، أبو يعقوب : مفتاح العلوم ، تحقيق نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧ .

- السيوطي : الإتقان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، دار التراث ، ج٣

- ـــــــــ : المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولي، وآخرون،، دار التراث ، القاهرة ، الطبعة الثالثة .

- ـــــــــ : معترك الأقران في إعجاز القرآن ، تحقيق محمد علي البجاوي ، دار الفكر العربي .

- العسكري ، أبو هلال : كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٢ .

- العلوي ، يحيى بن حمزة : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، مطبعة المقتطف ، القاهرة ، ١٩١٤ .

- الفراء : معاني القرآن، تحقيق محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

– القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٥٩ .

– القزويني ، الخطيب : الإيضاح في علوم البلاغة ، شرح د. عبد المنعم خفاجي ، مكتبة الحسين التجارية ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٩ .

– القيرواني ، ابن رشيق : العمدة في صناعة الشعر ونقده ، تصحيح السيد محمد بدر الدين النعساني، مطبعة دار السعادة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٠٧ .

– الكرماني : أسرار التكرار في القرآن، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة .

– المُبرد : الكامل في اللغة والأدب ، مراجعة لجنة العلماء، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٦هـ.

– المصري ، ابن أبي الإصبع : تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق د. حفني محمد شرف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٣٨٣هـ .

– سيبويه : الكتاب ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ .

– عبد المجيد ، تاج الدين أبو المحاسن عبد الباقي: الترجمان عن غريب القرآن ، تحقيق موسى بن سليمان آل إبراهيم ، مكتبة البيان ، الطائف ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٨ .

(ب) المراجع :

– إسماعيل ، طارق سعد : الاستفهام في القرآن الكريم – دراسة أسلوبية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٩٧ .

– إسماعيل ، عز الدين د. : جماليات الالتفات، ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي الكتاب الثاني رقم٥٩، النادي الأدبي الثقافي بجدة ،١٩٩٠.

– أبو موسى ، محمد محمد د. : خصائص التراكيب : دراسة تحقيق لمسائل علم المعاني، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة ، ١٩٩٦ .

– أحمد ، سناء عطا الله : الأسرار البلاغية في سورة الزمر ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الدراسات الإسلامية والعربية بالقاهرة ، ١٩٩٣ .

– أحمد ، محاسن حسن : الجملة الاسمية في اللغة العبرية الحديثة ، رسالة ماجستير غير منشورة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٢ .

– الإبياري ، إبراهيم : الموسوعة القرآنية، مؤسسة سجل العرب، ١٩٨٤ .

– البوشيخي ، الشاهد د. : مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ ، دار القلم ، الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٥ .

– الجابري ، عامر الزناتي : الآيات الواردة عن اليهود في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم – دراسة لغوية نقدية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس، ١٩٩٨ .

– الجندي ، درويش د. : علم المعاني ، دار نهضة مصر .

– الجندي ، علي د. : البلاغة الفنية ، نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٦ .

– الرفاعي ، جمال د. : دراسة في مشكلات ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية القاهرة ، ١٩٩٤ .

– السيد ، عز الدين علي د. : التكرير بين المثير والتأثير، دار الطباعة المحمدية، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٨ .

– الصعيدي ، عبد المتعال : البلاغة العالية (علم المعاني) ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩١ .

– العدل ، عبد الهادي د. وآخرون : دراسات تفصيلية شاملة لبلاغة عبد القاهر في التشبيه والتمثيل والتقديم والتأخير ، دار الفكر الحديث .

– العكش ، سعيد عبد السلام د. : دراسة معجمية لمصطلحات الأدب، القاهرة ١٩٩٧

–________ : معجم مصطلحات علم اللغة النظري ، مكتبة الأهرام ، القاهرة، ١٩٩٧.

–________ : معجم مصطلحات النحو العبري ، دار الكاتب للطباعة ، القاهرة .

– القطان ، مناع : مباحث في علوم القرآن ، مؤسسة الرسالة، بيروت ، الطبعة السابعة والعشرون ، ١٩٩٥ .

– المراغي ، أحمد مصطفى د. : علوم البلاغة، دار الأفاق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

– حسن المعايرجي : المحرفون للكلم ، الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم ، مجلة المسلم المعاصر، ع ٤٨ .

– المهدي ، كمال محمد د. : التكرار في القرآن الكريم مظاهره وأسراره، مجلة الزهراء ، كلية الدراسات الإسلامية والعربية ، فرع البنات ، ع٨ ، ١٩٩٠ .

– السيد أحمد الهاشمي : جواهر البلاغة، الإسكندرية .

– أيوبي ، محمد تمام بن مصطفى : قصة إبراهيم في القرآن والتوراة ، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ٢٠٠٠ .

– بدوي ، أحمد أحمد د. : من بلاغة القرآن ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة .

– جاد الرب ، محمود د. : بنية الجملة الخبرية في الفصحى المعاصرة – دراسة في التقديم والتأخير، دورية كلية الآداب ، جامعة المنصورة ، ع١٤ ، ١٩٩٤ .

– حسين ، عبد القادر د. : أثر النحاة في البحث البلاغي ، دار قطري بن الفجاءة ، الدوحة الطبعة الثانية .

–________ : فن البلاغة ، عالم الكتب ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٤ .

- ــــــــــــــ : أضواء بلاغية على جزء الذاريات، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ، ١٩٩٨.

- ــــــــــــــ : التفسير البلاغي الميسر الجزء الخامس والعشرون من القرآن الكريم ، دار غريب للطباعة ، ٢٠٠١ .

- ــــــــــــــ : التفسير البلاغي الميسر الجزء السادس والعشرون من القرآن الكريم ، دار غريب للنشر، ط١، ٢٠٠١ .

- زهران ، البدراوي د. : ظواهر قرآنية في ضوء الدراسات اللغوية بين القدماء والمحدثين، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٣ .

- سلطان ، علاء مختار : المسائل البلاغية في سورة الحج ، رسالة ماجستير غير منشورة. كلية اللغة العربية بأسيوط ، جامعة الأزهر ،١٩٩٠ .

- سلطان ، منير د. : بلاغة الكلمة والجملة والجمل ، منشأة المعارف ، الإسكندرية . الطبعة الثالثة ، ١٩٩٦ .

- سليمان ، صفاء بغدادي : أسلوب التكرار في القرآن وأثره في التوحيد، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية البنات، جامعة عين شمس ، ١٩٨٨ .

- سلام ، شعبان محمد د. : أثر البلاغة العربية في الشعر العبري ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

- سيد ، حسني محمد : الخصائص البلاغية في سورة (يسٓ) رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة الأزهر، ١٩٩٩ .

- شعشوع ، سليم : العصر الذهبي، دار المشرق ، شفا عمرو ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٠ .

- شيخون ، محمود السيد د. : أسرار التكرار في لغة القرآن ، دار الهداية للطباعة، القاهرة .

- صميدة ، محمود على د. : بنو إسرائيل في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم، حولية كلية الآداب ، جامعة سوهاج ، مج ٢ ، ع ٩ ، . ١٩٩

- ضيف ، شوقي د. : البلاغة تطور وتاريخ ، دار المعارف ، الطبعة العاشرة ، القاهرة .

- طبق ، عبد الجواد محمد د. : دراسة بلاغية في السجع والفاصلة القرآنية ، دار الأرقم ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٣ .

- طبل ، حسن د. : أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية ،١٩٩٠ .

- ــــــــــــــ : دراسات في علمي المعاني والبديع ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ، ١٩٩٥ .

- عباس ، فضل حسن د . : البلاغة فنونها وأفنانها ، دار الفرقان ، الأردن ، الطبعة السابعة، ٢٠٠٠ .

- عبد الرحمن ، الشحات محمد د. : مع النظم القرآني في سورة النور، مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ .

- ــــــــــ : مع النظم القرآني في قصة إبراهيم عليه السلام ، مطبعة الأمانة ، القاهرة، الطبعة الأولى .

- عبد الفتاح ، نازك إبراهيم د. : تركيب الجملة العبرية في العصور القديمة والحديثة : حوليات كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، مج ١٤، ١٩٧٤ .

- عبد المطلب ، محمد د. : البلاغة والأسلوبية ، لونجمان ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤ .

- عبد ربه ، فوزي السيد د. : المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين ، دار الثقافة، القاهرة ، ١٩٨٣.

- عبده ، قباري محمد : أسلوب النداء بين اللغة العربية واللغات السامية الشمالية الغربية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الألسن ، جامعة عين شمس ، ١٩٩٠ .

- عتيق ، عبد العزيز د. : علم المعاني ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٠م .

- علاّم ، عبد الواحد د. : البديع المصطلح والقيمة ، دار الكتاب الجامعي للنشر، الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٦ .

- علوان ، محمد شعبان د. وآخرون : من بلاغة القرآن ، الدار العربية للنشر والتوزيع ، القاهرة، الطبعة الثانية ، ١٩٩٨ .

- علي ، سعيد عطية د. : بناء الجملة في العبرية في العهد القديم ، رسالة المشرق ، مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القاهرة ، مج ٨ ، ع ١ :٤ ، ١٩٩٩ .

- فالح ، جليل رشيد د. : فن الالتفات في مباحث البلاغيين ، مجلة كلية الآداب ، جامعة المستنصرية ، الموصل، العراق ، ع٩ ، ١٩٨٤ .

- قنديل ، عبد الرازق أحمد د. : الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

- محمد ، ثناء سعد : التوكيد في العربية والعبرية والسريانية– دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب، جامعة القاهرة ، ٢٠٠٠ .

- محمد ، سيد سليمان : : تركيب جملة الاستفهام والتعجب في العبرية وتطورها ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس .

- ــــــــــ : النفي في العهد القديم ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٨٩ .

- محمد ، عبد الغني عبد الرحمن : دراسة في فن التعريب والترجمة ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

- مخلوف ، محمود حسن : الخصائص البلاغية في سورة يوسف ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الدراسات العليا ، جامعة الأزهر ، ١٩٨٨ .

- مطلوب ، أحمد د. : معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، المجمع العلمي العراقي ، ١٩٨٦ .

(ج) المعاجم :

– ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨١ .

– ابن منظور : لسان العرب ، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي ، دار لسان العرب ، بيروت .

– الرازي ، محمد بن أبي بكر : مختار الصحاح ، بعناية محمود خاطر بك ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ،١٩٢٦

– الزبيدي ، محمد مرتضى الحسين : تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفي حجازي، مطبعة حكومة الكويت ، ١٩٨٣ .

– المُقْرِي ، ابن علي : المصباح المنير ، تحقيق د. عبد العظيم الشناوي ، دار المعارف .

– مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط ، الطبعة الثالثة .

ثانياً : المصادر والمراجع العبرية :

* תנ"ך : תורה ، נביאים וכתובים .

* בן שמש ، אהרון ד"ר: הקוראן ، ספר הספרים של האשלאם ، תרגום מערבית، הוצאת ספרים קרני ، תל - אביב 1978 .

* ריבלין ، יוסף יואל : אלקוראן ، הוצאת דביר ، תל- אביב ، הדפסה שניה ، 1963 .

* רקנדורף ، צבי חיים הרמן: אלקוראן או המקרא ، ליפסג ، 1957 .

<u>ב - ספרים כלליים :</u>

- אבן גנאח، רבי יונה: ספר הרקמה ، תרגום ר' יהודה אבן תבון ، המוציא מיכאל וילנסקי ، הוצאת האקדמיה ללשון העברית ، ירושלים ، תשכ"ד ، מהדורה שניה ، כרך ראשון ، עמ' שנט

- יצחק אבנירי : היכל רש"י ، הוצאת המחבר ، תל אביב ، 1956 .

- ______: יד הלשון، אוצר לשוני ، הוצאת יזרעאל، תל אביב ، מהדורת דבר، 1964.

- אוכמני ، עזריאל: תכנים וצורות ، הוצאת הקיבוץ הארצי، ספרית פועלים، הדפסה שניה ، 1979 .

- בהט ، יעקב، מרדכי רון : ודייק ، הוצאת הקיבוץ המאוחד، מהדורה שניה، 1980 .

- בובר، מרדכי מרטין : דרכו של מקרא (עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך)، מוסד ביאליק، ירושלים ، הדפסה שניה ، תשל"ח .

- בלאו ، יהושע : על חזרת הנשוא במקרא ، המקרא ותולדות ישראל – מחקרים במקרא ובספרות ימי בית שני לזכרו של יעקב ליוור، העורך: בנימין אופנהיימר، אוניב ר -סיטת - תל - אביב ، תשל"ב .

- _____ ، יעל מרגליות : יסודות התחביר והשחבור، הוצאת אלחנן רובנשטיין

- בן - אשר ، מרדכי: התגבשות הדקדוק הנורמטיבי בעברית החדשה ، הוצאת הקיבוץ המאוחד ، תשכ"ט .

- בנדויד ، אבא : כיצד סדר נושא ונשוא ، לשוננו לעם ، הוצאת המזכירות המדעית של האקדמיה ללשון העברית ، ירושלים ، העורך ע. איתן ומ. מדן، מחזור ט'، קונטרס צ' ، תשי"ח .

- _____ : לשון מקרא ולשון חכמים ، הוצאת דביר ، תל אביב ، 1971 .

- בן זאב ، יהודא לב: תלמוד לשון עברי – יסודות דקדוק הלשון ، נדפס על ידי מיכל בן משה וואלף ، תרל"ב ، הדפסה שניה .

- בר-אפרת ، שמעון: העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא ، הוצאת ספרית פועלים، מהדורה שניה ، 1984 .

- ברקלי ، שאול ד"ר: דקדוק עברי מודרג (א - ב ، לכתות ח' - ט') ، הוצאת ראובן، ירושלים، הדפסה שישית ، 1981 .

- _____ : מבוא למקרא ،עורך כללי אלחנן רובינשטין ،הוצאת א . רובינשטין ، ירושלים ، 1977 .

- גוטשטיין، משה גושן : הלשון העברית והלשונות השמיות - קווים למבוא ، הוצאת דביר ، תל אביב ، תשכ"ה .

- גורדון ، ש. ל. : כתובים עם באור חדש ، תהלים ، הוצאת ש. ל. גורדון ، תל אביב ، תש"ה ، ספר ראשון (א' - מא').

- דובשני מנשה : מבוא כללי למקרא، הוצאת ספרים יבנה בע"מ، תל אביב، מהדורה שניה، הדפסה שמינית ، 1983 .

- דורון ، עידית : לסוגיית כינוי הגוף הכפול ، בלשנות עברית מס' 36 ، טבת תשנ"ג، העורך : מאיה פרוכטמן، הוצאת אוניברסיטת בר- אילן .

- דנה ، יוסף: הפואטיקה של השירה העברית בספרד בימי הביניים עפ"י ר' משה אבן עזרא ומקורותיו ،דביר،ירושלים .

- חזן ، אפרים : מחזרה ועד צמוד גיווני המשמעות במלים חוזרות בשירה העברית בימי- הביניים ، מחקרי- ירושלים בספרות עברית . העורך: עזרא פליישר، מס' א'، תשמ"א .

- ילין ، דוד: תורת השירה הספרדית، הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס. האוניברסיטה העברית، ירושלים، תשל"ח .

- לויאן, משה : כללי המקרא בתורת הפרשנות, הוצאת בקאל תחכמוני 4 ، ירושלים، תשל"ה .

- לשם ، חיים: הקוראן בתרגום עברי חדש ، משא 14 / 1 / 1972 .

- מורשת ، מנחם : הנשוא הקודם לשני נושׂטים בלשון המקרא ، לשוננו ، ، הוצאת האקדמיה ללשון העברית ، ירושלים ، העורך יחזקאל קושטר، כרך 31 ، חוברת א', תשכ"ז .

- מלמד ، עזרא ציון : מפרשי המקרא - דרכיהם ושיטותיהם، הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס، האוני - ברסיטה העברית ، ירושלים ، מהדורה שניה ، תשל"ח .

- מרגליות ، מרדכי: מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה ، ספר בראשית ، הוצאת מוסד הרב קוק ، ירושלים ، תשכ"ז .

- סגל ، מ. צ.: מבוא המקרא، הוצאת קרית ספר، ירושלים، הדפסה מס' 9 ، 1977 .

- סומך ، ששון : הקוראן בעברית פרוזאית ، ידיעות אחרונות 3 / 12 /1971 .

- ספן ، רפאל : היחוד התחבירי של לשון השירה המקראית בתקופה הקלאסית ، הוצאת קרית-ספר، ירושלים ، 1981 .

- פארן ، מאיר: דרכי הסגנון הכוהני בתורה ، הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، ירושלים ، תשמ"ט ، עמ' 71 ،72 .

- פולק ، פרנק: הסיפור במקרא (בחינות בעיצוב ובאמנות) ، מוסד ביאליק ،ירושלים، 1994 .

- פרוכטמן ، מאיה : לשונה של ספרות -עיוני סגנון ותחביר בספרות העברית، הוצאת ד. רכס ، 1990 .

- פרידמן ، שמא יהודה: כל הקצר קודם ، לשוננו، העורך יחזקאל קושטר ، הוצאת האקדמיה ללשון העברית ، ירושלים ، כרך 35 ، תשל"א .

- פרץ ، יצחק : תחביר הלשון העברית ، הוצאת מסדה ، תל אביב ، תש"ו ، מהדורה שלישית ، עמ' 73 .

- ________: עברית כהלכה ، הוצאת יוסף שרברק בע"מ ، תל אביב ، 1980 .

- צדקה ، יצחק : תחביר העברית בימינו ، הוצאת קרית ספר ، ירושלים ، 1981 .

- קאסוטו ، מ. ד. : תורת התעודות וסידורם של ספרי התורה ، הוצאת ספרים של י"ל מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، ירושלים، מהדורה רביעית ، תשכ"ה .

- רובינשטיין ، אליעזר: העברית שלנו והעברית הקדומה ، הוצאת עם עובד ، תל אביב ، תשמ"ז .

- ________ : המשפט השמני - עיונים בתחביר ימינו، הוצאת הקיבוץ המאוחד، תשכ"ט.

- רוזן ، מרדכי : פרקי לשוננו -ספר למוד והדרכה، הדפסת מדן - מפעלי פכוס נצרת
.

- ריבלין ، יוסף יואל : מוחמד המחוקק، כנסת לזכר ביאליק ، העורך: יעקב כוהן، ספר שביעי ، הוצאת דביר ، תל-אביב ، תש"ב .

- שרירא ، שמואל : מבוא לכתבי הקודש ، הוצאת מבואות ، מהדורה שלישית ، תשט"ו .

*****

<u>ג - מילונים ואנציקלופדיות :</u>

- אבן שושן ، אברהם: המילון העברי המרוכז، הוצאת קרית-ספר ، ירושלים، 1993 .

- אלקלעי ، ראובן : מילון עברי אנגלי שלם ، הוצאת מסדה ، ירושלים .

- האנציקלופדיה העברית : חברה להוצאתאנציקלופדיות בע"מ ، ירושלים، תשכ"ט، תל אביב .

- שגיב ، דויד : מילון עברי ערבי לשפה העברית בת זמננו ، הוצאת שוקן ، ירושלים ותל אביב ، מהדורה שלישית ، 1990 .

- שטיינברג ، יהושע : מילון התנ"ך ، הוצאת יזרעאל ، תל אביב ، 1977 .

ثالثاً : المراجع الأجنبية :

Gesenius : Hebrew Grammar, E. Kautzsch, Oxford , Second Edition, 1964

Greenberg , Moshe: Introduction to Hebrew, Prentice - Hall, New Jersey , 1965

Hava Lazaras yafeh : intertwind worlds , Princeton University New Jersey, 1992.

Myron . M . Weinstein , Washington D.C : Hebrew Quran Manuscript , in studies in Bibliography and booklore , Jewish institute of Religion N.G. vol x . Winter , 1971 .

Somekh , Sason : Arabic literature in Hebrew Translation and Research in Israel , in Bulletin of Israel P.E.N centre, No 15, Tel Aviv , August, 1971.

Rev. Walter and W. Skeat: Etymological Dictionary of The English Language, Oxford at The Clarendon press ;1946, p.186.

Encyclopedia Judaica ,2-nd printing , Jerusalem , 1973 .

*****

رقم الإيداع ١٣٥٤٩ / ٢٠٠٧

الترقيم الدولي L.S.B.N. 977 - 322 - 220 -9

مطبعة صحوة

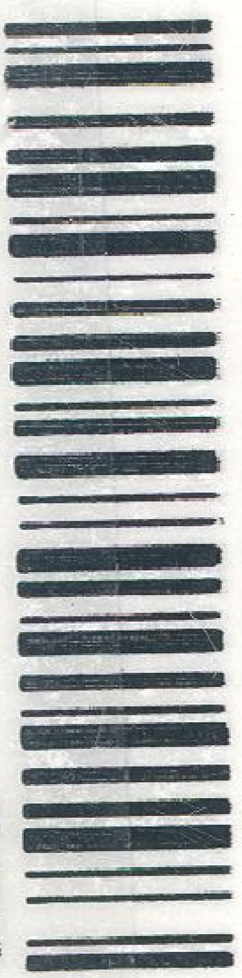
٧ شارع اسماعيل رمضان - الكوم الأخضر- فيصل
تليفون وفاكس / ٣٨٧١٦٩٣ - ٠١٠١٠٠٩٦٧٨



دكتور عامر الزناتى عامر

المشكلات البلاغية فى الترجمات العبرية لمعانى القرآن







للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية

FOR HUMAN AND SOCIAL STU

